

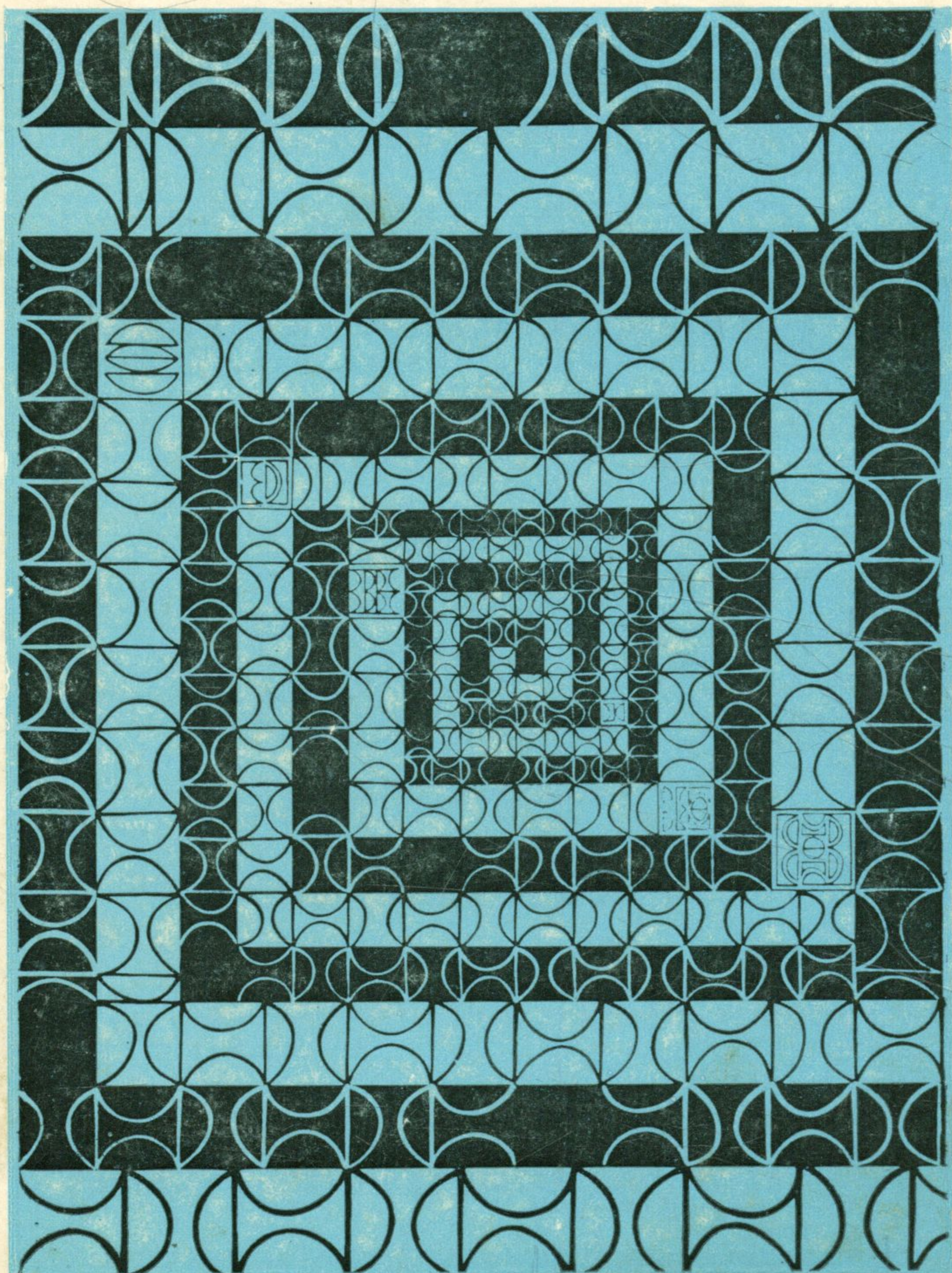
أدونيس

علي أحمد سعيد

الثابت والمتحول

بَحْثٌ فِي الْإِتِّبَاعِ وَالْإِبْدَاعِ عِنْدَ الْعَرَبِ

١- الْأَصُولُ



دار الفؤاد - بيروت

الغابت والمتحول

بحث في الاتباع والابداع عند العرب

١ . الاصل

الطبعة الأولى : ١٩٧٤

الطبعة الثانية : ١٩٧٧

الطبعة الثالثة : ١٩٨٠

ادونيس

الثابت والمتحول
بَحْثٌ فِي الْإِشْبَاعِ وَالْإِبْدَاعِ عِنْدَ الْعَرَبِ
١- الْأَصُولُ

(طبعة ثالثة منقحة)

دار الفؤاد - بيروت

١٩٨٠

للشاعر

(طبعة أولى)	(طبعة ثانية)	(طبعة ثالثة)	مجموعات شعرية
١٩٥٧	١٩٦٣	١٩٧٠	قصائد أولى
١٩٥٨	١٩٥٩	١٩٧٠	أوراق في الريح
١٩٦١	١٩٧٠	١٩٧١	أغاني ميار الدمشقي
			كتاب التحولات والهجرة
١٩٧٥	١٩٧٠		في أقاليم النهار والليل
١٩٦٨			المسرح والمرايا
١٩٧٠	١٩٧١		وقت بين الرماد والورد
١٩٧١	١٩٧٩		الأعمال الشعرية الكاملة
			(مجلدان)
١٩٧٧			مفرد بصيغة الجمع
١٩٨٠			كتاب القصائد الخمس تليها
			المطابقات والأوائل
			مختارات
			ديوان الشعر العربي : (المكتبة المصرية)
١٩٦٤			الكتاب الأول
١٩٦٤			الكتاب الثاني
١٩٦٨			الكتاب الثالث
			دراسات
١٩٧١			مقدمة للشعر العربي
١٩٧٢			زمن الشعر
١٩٨٠			فاتحة لنهايات القرن

الاهداء.

الى بولس نويّتا

رَمَنا

للخروج « من حدّ المملوكيّة الى حدّ الحرّيّة » .

بيروت في ١ تشرين الثاني ١٩٧٣

ادمونيس

إهداء

هذا البحث هو ، في أساسه ، رسالة قدمت الى معهد الآداب الشرقية في جامعة القديس يوسف ببيروت ، لنيل شهادة الدكتوراه في الأدب العربي . وقد أشرف عليها الدكتور الأب بولس نويّا اليسوعي ، وشارك في مناقشتها ، بالإضافة اليه ، الأساتذة : الدكتور سعيد البستاني ، الدكتور عبدالله الدائم ، الدكتور أنطون غطاس كرم . وكانت نتيجة المناقشة أن منح صاحب الرسالة شهادة دكتوراه دولة في الأدب العربي بمرتبة الشرف الأولى ، بالاجماع .

ويسرني أن أشكر الأساتذة الذين ناقشوا هذه الرسالة ، وبخاصة ، لما أبدوه من الملاحظات النقدية التي أفدت منها كثيرا ، وأن أخص بالذكر استاذي المشرف الذي رافق الرسالة بعلمه الكبير المقترن بالتواضع الكبير، وبإبداءه الكبير المقترن هو أيضا بالصمت الكبير .

اشارات لمناسبة الطبعة الثالثة

- ١ -

في الخلافة ومسألتها مفتاح أول لفهم التاريخ العربي . فهي ليست نقطة اللقاء بين الدين والدنيا وحسب ، وانما هي كذلك رمز لسيادة الدين على الدنيا ، ولممارسة هذه السيادة . ان يتولى المسلم منصب الخلافة هو ان يكون خلفا للنبي ، بمعنى ما ، وان يكون قائما بأمر الله ، مؤتمنا على تنفيذ احكامه . فالخلافة ، اي السلطة ، انما هي وراثه للنبوّة . لذلك لم تكن السلطة الاسلامية ، في أساس نشأتها ، مجرد مسؤولية « مدنية » ، وانما كانت ايضا مسؤولية « دينية » . والاجدرون بها ، في الحالين ، من « كانت النبوّة فيهم » كما يعبر الخليفة عمر ، برواية ابن قتيبة . « الامامة والسياسة ، القاهرة ، طبعة ٢ ، ص ٨) . وفي هذا الاتفاق ، يتجلى عمق الدلالة ، دينيا وسياسيا واجتماعيا ، في عبارة ابن خلدون : « العرب لا يحصل لهم الملك الا بالنبوّة » .

لكن المفارقة هي ان النبوّة/الملك تأسست ، والنبي يحتضر ، في مناخ اقتتال . بل يمكن القول انها تأسست بمبادرة شبيه « انقلابية » ، اي بشكل من اشكال العنف : « الاقوى » ، لا « الاحق » هو وارث النبوّة/الملك ، او هو الخليفة .

وفي هذا تأسس المجتمع الاسلامي ، منذ وفاة النبي ونشوء الخلافة ، على انشقاق مزدوج : « ديني » و « ملكي » . ولم تكن العوامل الاولى في هذا الانشقاق « طبقية » ، فقراء المسلمين كانوا منشقين بحسب ولاءاتهم لا موقعهم ، او « اقتصادية » ، فأغنياء المسلمين كانوا هم ، ايضا ، منشقين

- ١ -

بحسب الولاء لا بحسب الموقع . وقد لعبت ، طبعا ، عوامل « الاقتصاد » و « القبلية » ، فيما بعد ، دورها بحسب الحالات والظروف ، بيد أن المركب الديني/الملكي . سيظل نقطة الجذب والنذب ، المركزية ، ونقطة الحسم ، دون أن يعني ذلك أنه منفصل عن علاقات « الاقتصاد » و « القبلية » وغيرها .

- ٢ -

كل شيء في الحياة العربية سيتمحور ، إذن ، حول الإمامة/السياسة ، كما يمبر ابن قتيبة . وستكون المطالبة بالسلطة والكفاح من أجلها . مطالبة بـ « أحقية » وراثته النبي . وستنمو الحياة العربية السياسية في حركة من الصراع على « الاحقية » . ولعل في هذا ما يفسر الدور الاساسي الاول الذي لعبه البعد المذهبي ، او الايديولوجي ، كما نعبّر اليوم ، في الحياة العربية .

هذا البعد هو ما أردت ، في « الثابت والمتحول » أن أفهم معناه ، واكشف عنه ، من خلال تحليلي لتجلياته في الممارسة لدى اطراف النزاع . وليس « الثابت » الا مصطلحا ، شأن « المتحول » . وقد عنيت بـ « الثابت » ما يبني احقيقته على ماض يفسره تفسيراً خاصاً ، معيناً ، ويعزل او « ينفي » كل من لا يقول قوله . وعنيت بـ « المتحول » ما يرفض « احقية » هذا « الثابت » ، استناداً الى تفسير خاص ، معين ، لذلك الماضي عينه ، عاملاً بواقعية كونه خارج السلطة ، على تحويل المجتمع في اتجاه ما يهدف اليه .

والواضح ، تاريخياً ، من سيرورة الصراع بينهما ، أن هذا الصراع لم يكن حدلياً . ذلك أن « الحقيقة » التي هي مدار الصراع ، ليست آتية — اي تنبثق من حركة هذا الصراع في تركيب آخر ، وانما هي حقيقة آتت ، موحاة وكاملة . انها ليست في « المستقبل » ، بل في « الماضي » .

ولهذا كانت السلطة (النبوة/الملك) ، اي القوة التي هي في موقع السلطة لا تتصارع مع القوة المناوئة او لا تنفيها جدلياً ، بالمعنى الماركسي ، او بالمعنى الهيجلي ، ولا تنفيها تمايزياً ، بالمعنى النيتشوي ، وانما تنفيها نبوياً — بمعنى انها هي الواحد ، وأن من يناقضها يناقض الواحد ، أي يناقض النبوة/الدين . هكذا نمت الاسلامية والعروبية في حركة قوامها توكيد الذات ونفي الآخر ، سواء كان هذا الآخر معادياً للسلطة ، من داخل المجتمع العربي ، او معادياً للمجتمع العربي من خارج . ولا يمكن ، كما أرى ، فهم طبيعة السلطة في الاسلام ، الا

بفهم العلاقة التي بثيت ، تاريخيا ، بشكل يكاد ان يكون عضويا ، بين رمز الله **الاحد** ، ووارث نبوته : الخليفة . وليس « الاجماع » ، دنيويا ، على « الواحد » السياسي ، الا الوجه الآخر للاجماع دينيا على الواحد الهيا ، والواحد ، نبويا . وهذا عائد الى انتقال رمز الواحد ، من مستوى الايمان الديني التجريدي ، الى مستوى الانحياز السياسي العملي . ان فهم هذا « التوحيد » بين المستويين هو الاساس الاول لفهم طبيعة السلطة في الاسلام ، وفهم التاريخ العربي .

— ٣ —

بهذا المعنى ، تحديدا ، ذهبت في « الثابت والمتحول » الى القول ، ان البنية التأسيسية للمجتمع العربي هي البنية التي غلبت عليه ، في مساره التاريخي ، وانها بنية دينية . وارتدت ان اوضح ، تبعا لذلك ، ان الثقافة العربية تصدر اساسا عن هذه البنية ، وأنه لا يمكن فهمها في معزل عن البعد الديني . ولعل في انفجار اللحظة التاريخية الحاضرة ، بأسسها واستلهاياتها الدينية ، ما يؤكد وجهة النظر هذه ، وما يثبت ، بالتالي ، ان الرابطة السياسية — الاجتماعية في المجتمع العربي لا تزال تنهض ، في المقام الاول ، على اساس ديني . فالدين كان ولا يزال الطريقة التي يفكر بها المجتمع العربي — الاسلامي ، نفسه ووضعه ، حاضره ومستقبله . وبهذا المعنى ، يصح وصفه بأنه مجتمع تأسس برؤيا دينية ، وعلى رؤيا دينية . وهذه الرؤيا الدينية تشمل الجسم الاجتماعي كله — اقتصاديا ، وثقافيا ، وسياسيا ، وأخلاقياً وفنياً .

— ٤ —

مع الفتوحات العربية الاسلامية ، أخذ ينشأ هامش يضيق ويتسع ، بحسب الاوضاع والحالات . ويعود السبب في نشوء هذا الهامش الى التعددية القومية — الثقافية : لم يعد المجتمع الاسلامي — العربي ، بعد الفتوحات ، متجانسا ، قوميا وثقافيا ، كما كان قبلها . لذلك لم يعد ، موضوعيا ، مهيأ لتجسيد قيم واحدة موحدة . هكذا أصبح ، بعد أن دخلت اليه عناصر تنوع وتعدد ، منظومة من التناقضات — أي من التوترات . هكذا نرى الصوفية الى جانب الفقهية الشرعية ، والف ليلة وليلة الى جانب علم الكلام والفلسفة ، والنزعة الشعبوية الى جانب النزعة القومية ، والفكر الاحادي الى جانب الفكر اللاهوتي ، وهذان الحلم والرؤيا الى جانب الحكمة العملية والتعقل .

هذا الموروث الثقافي هو أصل ثقافتنا . حين أخذنا نواجهه ، منذ احتكاكنا بالحضارة الغربية الحديثة ، اكتفينا أجمالاً بتمجيد أو تمييز المظاهر التي تلائم ايدولوجياتنا الراهنة ، أو التي لا تتناقض معها . فأخذ كل جيل عربي أو كل مفكر يخطط موروثه رداءً مطابقاً لاتجاهه الايدولوجي : فهو تارة وأحدة العقل الحر ، وتارة السجن والمعتقل ، وهو طوراً مهد الديمقراطية وطوراً آخر ، مهد العبودية . وهو ، حيناً ، يتضمن كل شيء ، وحيناً فقير يحتاج الى كل شيء .

هكذا وفقنا ، ولأعما ، وفسرنا . غير أننا ، أجمالاً ، لم نتساءل ولم نطرح أسئلة . والثقافة تتحول وتتقدم بحسب الأسئلة التي نطرحها عليها . بل إنها لا تتجدد الا بطرح أسئلة جديدة عليها . وبما أن مثل هذه التساؤلات والأسئلة لم تعرفها ثقافتنا الموروثة ، فقد أخذت تثبت ، وتبدو جامدة وآثارية .

لم أثنأ أن أدرس نشوء هذه الثقافة بما هي حركة انتاج وتطور تاريخيين . فمثل هذه الدراسة ، في رأيي ، ضعيفة الأهمية ، خصوصاً في مرحلتنا الراهنة ذات الطابع الانفجاري ، بالإضافة الى أن المكتبة العربية حافلة بها . بل أقول أن مثل هذه الدراسات لم تعد لها أية قيمة معرفية خلاقة ، سواء استندت الى المنهج « المادي » أو الى المنهج « المثالي » ، أو الى أي منهج آخر .

لا جدال في أنه من المهم أن ندرس الشروط التي نشأت فيها ظاهرة ما (ثقافية ، أو اجتماعية ، أو سياسية .. الخ) ، لكن من الأهم أن نعرف معناها : ولا نستطيع أن نعرف معناها من مجرد معرفة شروطها ، وإنما نعرفه حين نعرف القوة التي تمتلك هذه الظاهرة وتوجهها وتعبر من خلالها عن نفسها . ومن هنا لم أحاول أن أحلل ، مثلاً ، الشروط الاقتصادية لقيام الخلافة ، وإنما ، على العكس ، حاولت أن أعرف معنى الخلافة . وهكذا ، بالنسبة الى بقية الظواهر . فحين درست الشعر المحدث ، كمثال آخر ، زابت من الثانوي النافل أن أدرس نشأته ، بعواملها ومصادرها . واكتفيت بدراسة معناه ، كظاهرة . وهو كظاهرة ، نشأ قبل أبي نواس وأبي تمام . لكنه اكتسب تعبيره الأرقى ، وأتخذ شكله الأكمل ، في نتاجيهما . إنها ، لذلك ، هما اللذان يمثلان الشعر المحدث . ومعنى الحداثة ، هنا ، لا يؤخذ مما قبلها ، وإنما يؤخذ منها .

وفي هذا المنظور ، يمكن القول ان التغير هو تغير القوى التي تهيمن على الظواهر ، كذلك ليس التاريخ ، بمعناه العميق ، الا تغير المعاني .

من هنا آثرت ان اضع بثقافتنا ، وتراثنا ، في مناخ الاسئلة والتساؤلات، من زاوية اهتماماتي ، من أجل فهم المعاني والكشف عنها .

ما الانسان العربي (المسلم) ؟ كيف فكر ويفكر ؟ ما عالمه الداخلي ؟ ما الارادة عنده ؟ ما المسؤوليه ؛ ما الزمن والابدية ؟ ما العقل ؟ ما الفكر ؟ ما الشعر ؟ ما اللغة ؟ هل الانسان ، في وعيه ، ذات فاعلة ، فرد خلاق ، أم مجرد كائن مكلف ؟

والغاية من هذه الاسئلة هي ان افهم ، من داخل ، الرؤيا العربية — الاسلامية لله والكون والانسان ، والتي تقوم عليها ، وتصدر عنها الثقافة العربية ، وان افهم ، بالتالي ، معنى هذه الثقافة ودلالاتها .

— ٧ —

مما تبين لي ، في سياق الاسئلة ، ان الانسان كذات مفردة ، كخلاق مسؤول ، لم يكن موجودا ، كمفهوم ، في الثقافة العربية — الاسلامية . الامة هي الكائن الذي يمكن ان يوصف بأنه الموجود ، والفرد يحدد بالمكان الذي يشغله في الامة — الوحدة الواحدة . فهو ليس الا مجرد برعم في الشجرة/الامة .

لا شك ان مفهوم الفرد المسؤول ، سيد ارادته ، ظهر في التجربة الصوفية (وربما في الصعلكة — لكن هذه هامشية جدا) ، غير انه ظهر بمعنى اشكالي . ذلك ان الارادة الصوفية تعبر عن ارادة متعالية هي ارادة الله . فحين يقرر الصوفي أو يريد ، فانما يطيع ارادة أعلى من ارادته . ان ارادته ، بتعبير آخر، هي من أجل أن يمحو ارادته . ذلك أنه يظل في مطلق خروجه على الشريعة « عبدا » لسيد الشريعة — « عبدا لله » .

— ٨ —

من مظاهر وعي الفردية والتفرد : الاعتراف ، البوح . ولم نعرف ، في الادب العربي ، نتاجا يصدر عن ذلك . ما عرفناه ، عند جميل مثلا أو من

يشبهه ، انفعالات تتخذ طابع الشكوى ، وليست ذاتية بالمعنى الذي نعرفه اليوم .

ومن هذه المظاهر ، الحرية . وتحديد حرية الانسا (العربية - المسلمة) يفترض تحديد حرية الآخر الذي لا يشكل جزءا عضويا من منظوماتها : غير المسلمين (الغرباء ، العبيد ، الموالي) أو غير العرب (الأعاجم) . اذ لا يمكن التفكير بالداخل دون التفكير بالخارج .

لا شك أن الوجدانية الاسلامية هنا ، أكثر انسانية وأكثر تقدما ، بما لا يقاس ، من الوجدانية اليهودية . فهذه رأت ان اليهودي هو ، وحده ، الانساني المتميز الخاص ، الذي يتفرد بصفات الانسانية . فأنت الانسان الكل كيهودي ، واللاشيء خارج اليهودية . غير أنك في الوجدانية الاسلامية من أهل الذمة ، أي في ذمة الله الواحد . و « من آذى نبياً فقد آذاني » يقول الحديث النبوي ، مما يكشف عن تسامح انساني عظيم . لكن بقيت الحرية هنا ، مع ذلك ، أعطية تعطى ، بقي الآخر غير شريك في « الوحدة » . بقي بعيدا ، خارجا وآخر . أي لا حرية له تنبع من داخله ، بقراره هو . بل يتقبل الحرية كمنحة .

- ٩ -

الانسان ، في الاسلام ، يكون ويصلح بالجماعة/الامة ، وداخلها . ووحدة الجماعة/الامة لا تفسد ، لانها رمز الوحدة الالهية . ومن هنا كان تاريخنا الذي كتب مجرد سرد لحياة الجماعة اليومية وأخبارها - أو هو مجرد سرد لاحداث الخروج عليها وعنهما . بعبارة أدق : التاريخ العربي هو تاريخ السلطة/النظام ، أي تاريخ الجماعة منتظمة في بنية سياسية . كذلك القول في الثقافة والفنون . لا حركة ، بل تصنيف وترتيب . لا تجاوز ، اذ ليس هناك ما يمكن تجاوزه ، لانه ليس هناك ما يفسد أو ينحل . على العكس ، أن تكون سياسيا كاملا ، هو أن تستعيد النموذج وتتطابق معه . ومن هنا ، كان التاريخ ، هو أيضا ، تاريخ الذاكرة . فالذاكرة عند العربي المسلم ليست وسيلة يستخدمها لتنظيم ذكرياته الشخصية ، من أجل أن يكون شخصية متفردة ، وانما هي طريقة لتنظيم الماضي . انها استعادة وتقنية استعادة للموروث الديني والادبي . وهي ، على المستوى الديني ، خاصة ، ليست بناء الماضي الفردي لانسان يتذكر ، ويبني زمانه أو تاريخه الفردي ، وانما هي نوع من تركيز النفس ، من أجل الانطلاق

الى ما وراء الدنيا ، اي التخلص من الزمن ، — من شقاء الدنيا والذهاب الى
ابدية النعيم .

— ١٠ —

أثار « الثابت والمتحول » جدالا كثيرا ، نشأ في معظمه ، عن سوء الفهم
حيناً ، وسوء النية حيناً ، لكنه ، في كل حال أفادني كثيرا . ويؤسفني ان اشير ،
هنا ، الى أن معظم الذين « نقدوا » هذا الكتاب ، لم يتناولوا أية قضية فكرية
أساسية من القضايا الكثيرة التي يطرحها .

بيروت ، اول ايار ١٩٨٠

ادونيس

استهلال

بقلم الاب الدكتور بولس نوبا اليسوعي

عزيزي ادونيس ،

لا اخفي انني شعرت بكثير من الحرج عندما طلبت مني ان اكون رفيقك في السفرة الاكتشافية التي كنت ناويا القيام بها . ولئن دفعني دافع الى قبول هذه المهمة فلانني شعرت عندما فهمت مقصدك وتبينت الخطوط الكبرى لما تريد القيام به ، انك ستحقق حلما حلمت به في شبابي مرتين . الاولى عندما قرأت كتاب الكاتب الفرنسي هنري بريمون عن الشعر المحض ، فتساءلت : هل يوجد شيء من ذلك في الشعر العربي وكيف يمكن بحث هذا الموضوع بالنسبة الى الشعراء العرب ؟ وكنت آنذاك مولعا برمبو ومالارميه وبول فاليري ، وكان حلمي ان احاول التخصص في دراسة الشعر العربي لامتيز فيه ما هو من الفصاحة والبلاغة اي ما ليس الا قالبا شعريا وليس من الشعر بشيء ، وبين ما يشابه شعر رمبو ومالارميه اي الشعر كتجربة انسانية هي مظهر لتجربة بروموثيوس في التراث العربي . هذا كان حلمي الاول ولكن لقائي بماسينيون غير مجرى حياتي فتركت الشعر وانصرفت الى التصوف والصوفية . اما الثانية ، فعندما قرأت كتاب هيجل : تجليات الفكر . في هذا الكتاب عرض فلسفي لتطور الفكر الانساني منذ الوحدة الجوهرية التي تتمثل في المدينة اليونانية وقوانينها قبل ان

تخرج عليها انطيفوناً - حتى المعرفة المطلقة التي هي عودة الى الوحدة بين العقل والواقع او بين الكلي والفردى في الدائرة المطلقة الكاملة التي يمثلها الدين او العلم المطلق ، مارا بجميع المراحل التي تفتتت فيها الوحدة الجوهرية الاولى وراح العقل البشري يخلق حضارات حظها من الكمال بقدر بعدها او قربها من الوحدة بين الأنا الذات للذات والأنا الذات للغير أو الوعي الذاتى للذات والوعي الذاتى للعالم . وكنت قد لاحظت أن هيجل لم يعط اية أهمية للتجربة الإسلامية - العربية في مراحل تطور الفكر البشري ، مع أنه لم يكن يجهلها فتساءلت : ماذا يا ترى سيكون كتاب عنوانه : تجليات الفكر العربي الاسلامي عبر تاريخه ؟ وما طريقة كتابته ؟ وهل يمكن أن نفهم شيئاً من التاريخ العربي الاسلامي اذا لم يكتب هذا الكتاب ؟ وقد رافقتني هذه الفكرة طوال سنين حتى فاتحتني بمشروعك عن أطروحة يكون موضوعها بحثاً في الاتباع والابداع عند العرب كشكلين للفكر العربي أو « صورتين » حسب تعبير هيجل . فسررت بذلك وقبلت أن ارافقك في مغامرتك ، وقد قرأت عملك وأنا اتساءل : هل حقق ادونيس حلمي اللذين حلمت بهما ؟

أما فيما يخص الشعر المحض كما يقول بريمون أعني تحليل ماهية التجربة الشعرية وبيان خصائص الشعر الحقيقي وتمييزه عن الشعر الذي هو مجرد بيان وفصاحة وبلاغة فقد توصلت الى نتائج اعتبرها نهائية في دراسة الشعر العربي . وكنت قبل بحثك هذا تطرقت الى الموضوع في أسلوب اختيار القطع التي كونت المختارات الشعرية التي نشرتها وفي المقدمات التي وضعتها لكل مجلد من هذه المختارات ثم أخيراً في كتاب صغير سميته « مقدمة للشعر العربي » . وكنت بخبرتك الشخصية مهياً لمعالجة مشكلة طبيعة التجربة الشعرية . فأنت شاعر والشعر عندك محاولة خلق عالم جديد بقذف الحاضر في المستقبل أو بفتح نوافذ الحاضر على المستقبل . فأنت شاعر التحول المستمر . ولهذا كنت أيضاً مهياً لتفهم الفرق بين الثابت والمتحول في الشعر العربي . وقد حلت العلاقة بين الثابت والمتحول في الشعر تحليلاً دقيقاً وبينت لماذا تغلب الثابت على المتحول أي كيف أن فكرة وجود شعر مثالي كامل برزت في العالم العربي وكيف أن هذا

الشعر المثالي الكامل أصبح الشعر القديم أي الشعر الجاهلي وما يقترب منه في الزمن وكيف أن كل ابتعاد عن هذا المثل السابق الكامل اعتبر سقوطا وابتعادا عن الكمال . والجديد في كل هذا ليست الحقائق التاريخية التي اثبتتها بقدر ما هي الاسباب التي حاولت أن تفسر استنادا اليها هذه الحقائق . وقد انتهت الى نتيجة هي أن الرؤيا الدينية هي السبب الاصلي في تغلب المنحى الثبوتي على المنحى التحولي في الشعر او بعبارة اخرى ان النظام الشامل الذي خلقه الدين كان العامل الاساسي الذي جعل المجتمع العربي في القرون الثلاثة الاولى يفضل القديم على الحديث بحيث انه وضع القديم في محل الكمال واعتبر كل جديد خروجاً على المثال الكامل .

اني موافق معك ان الرؤيا الدينية قد لعبت دورا خطيرا في تاريخ الشعر العربي - وان تم ذلك ، حسب رأيي ، بطريقة اشد غموضا من الطريقة التي صورتها ، لاني اتساءل اذا لم تكن هناك عوامل اخرى مهمة لعبت دورها في تسلط الذهنية الجاهلية على العالم العربي ، او بعبارة ادق ، في استرجاع الاسلام للجاهلية بعد ان اغاها ، وجعلها المثال الاعلى اللامتغير للشعر . ليست هذه العودة الى الماضي البعيد عبارة عن حنين الانسان الى الفردوس المفقود او حنينه الى حضن الأم او كما يقول يونغ انبعاثا للمثل القديمة في صميم اللاوعي بحيث ان الوقوف عند الاطلال ليس عودة الى الجاهلية بقدر ما هو عودة الى اعماق الرموز في تاريخ اللاوعي العربي ؟ الاطلال صورة مربوطة بالصحراء والصحراء رمز كيائي في اعماق النفس العربية .

ولهذا فالعودة الى الماضي او تكرار الماضي ليست ظاهرة خاصة بالعالم العربي ، وقد نسبتها الى الدين ، وجعلته المسؤول عن هذه الظاهرة . انها ظاهرة انسانية لو غابت لكنت نتائجها وخيمة بالنسبة الى التوازن الذهني . لا اقول هذا لكي انكر دور الرؤيا الدينية في تغلب الاتباع في الشعر . لكن ربما لم تتوصل هذه الرؤيا الى فرض ما فرضته الا لأنها صادفت في بنية الفكر العربي ما ساعدها على تحقيق ما حقته .

وقد اظهرت ، في هذا الصدد ، أهمية فكرة الزمن ودوره الجوهري في تقييم تطور الدين أو الأدب أو الحضارة بكاملها . إذا كان الدين قد لعب ازاء الأدب ، دورا سلبيا فلأن العرب أرادوا أن يكون زمن أدبهم على غرار زمنهم الديني . والحال أن بين الزمنين فرقا ذاتيا . وهو يتجلى في دراسة علاقة كل من الدين والأدب بالمستقبل . فالدين عندما يتكلم على البعث والدينونة واللجنة والنار الخ . . . يشير إلى أن المستقبل حاضر ، بالنسبة إليه ، ولا نستطيع أن نجهل ، اعتقدنا بذلك أم لم نعتقد ، أن من صميم الدين ادعاءه معرفة المستقبل . لكن علاقة الأدب بالمستقبل لا يمكن أن تكون من هذا النوع . فالمستقبل هو الآتي ، والآتي ، في الدين ، معروف قبل أن يأتي ، غير أنه ، في الأدب ، مجهول ، ذلك أنه جديد بالنسبة إلى الموجود .

وما يقال بخصوص المستقبل ، يقال كذلك بخصوص الماضي وعلاقة الدين والأدب به ، مما كان يوجب على النقاد العرب أن لا يخلطوا بين الدين والأدب عندما ينظرون إلى الماضي بغية تقويمه بالنسبة إلى الحاضر . ففي الدين - آمنا أم لم تؤمن - لا نستطيع أن ننكر أن للماضي أهمية جذرية ، لأن زمن الوحي أو ظهور النبي هو الزمن الأساسي الذي يظهر فيه شيء جديد على الأرض . ولا بد من أن يكون لـ « زمن الظهور » مكانة خاصة ، بمعنى أن لعلاقة الحاضر بهذا الزمن ، طبيعتها الخاصة التي لا توجد في أي زمن تاريخي آخر . نستطيع أن نقول ، من هذه الناحية ، أن ماضي الدين ليس ماضيا دينيا إلا بقدر ما يكون حاضرا في الحاضر . وهذا غير ممكن على صعيد الأدب . فالأديب الذي يريد أن يستعيد تجربة السلف ، مقلد لا غير . وهو ، بدلا من أن يجعل الماضي حاضرا في الحاضر يرجع الحاضر إلى الماضي ، ولا يخلق جديدا . وهذا ما حدث بالنسبة إلى ما نسميه بـ « عصر النهضة » ، فهذه لم تكن نهضة لأنها فهمت علاقة الحاضر بالماضي في الأدب ، على غرار العلاقة فيما بينهما ، على الصعيد الديني .

وتجدر الإشارة إلى دور أرسطو وكتابه في الشعر ، وبخاصة فيما يتصل بعلاقة الشعر بالأخلاق والمحاكاة . فربما كان تأثير أرسطو هنا حاسما . وربما وضعت بعض الأحاديث بدءا من ترجمة أرسطو إلى العربية حوالي ٢٥٠ هجرية . ولقد أدركت بعد تمرس طويل بالشعر العربي أن

تاريخه لا يفهم الا في ضوء دراسة تشمل الكل الثقافي العربي ، وادركت أن هذا الكل بدوره لا يفهم الا بعد تحليل دقيق للمبنى الديني او للرؤيا الدينية الشاملة التي كونت الكل الحضاري العربي .

هكذا قادك الشعر الى ما كنت حلمت به عند قراءتي لهيجل اي الى درس جميع الوجوه او « الصور » التي تجلى فيها الفكر العربي الاسلامي لتفهم علاقة الثابت بالمتحول او جدلية الاتباع والابداع . وقد بذلت هنا جهدا جبارا من المطالعة والتنقيب ورحلت تدرس تارة اصول الاتباع وطورا اصول الابداع في الخلافة والسياسة ، في الدين والشعر ، في العصبية القبلية والسياسة الاسلامية ، في الشعر واللغة ، في السنة والفقه ، في الحركات الثورية والحركات الفكرية ، في الشعر ومفهوم الحب فيه . وكان هذا الجزء الاول . ثم جرت الى ما سميته بتأصيل اصول فدرست ايضا **تأصيل اصول الثبات** في تحديد معنى القديم والسنة والبدعة والاجماع والتقليد اي كل ما يخص علوم التفسير وعلوم الحديث وعلوم اصول الدين . ثم وصلت الى تنظير اصول الدينية – السياسية فقرأت ما كتبه الامام الشافعي في الفقه (ومن قرا سطرين للامام الشافعي يعلم أي جهد تتطلب قراءة كل ما ينسب اليه) ، ثم تنظير اصول اللغة والخلاف بين اهل الكوفة والبصرة وربط اللغة بالدين ، وانتهيت بتنظير الشعر وربط الشعر بالقيم الدينية الاخلاقية ، واعلان مبدا الاولية الجاهلية والاولية العربية – هذا فيما يخص الثبات . أما التحول فقد نظرت اليه من خلال الحركات الثورية في العهدين الأموي والعباسي والثورات العقلية عند الملحدين ممن رفضوا النبوة تمسكا بالعقل . ومن خلال حركة المعتزلة ومحاولتهم وضع العقل كأصل للمعرفة . ثم وصلت الى التيارات الباطنية من امامية وصوفية وأظهرت الخلاف بين ظاهر الدين وباطنه وكيف أن الحقيقة تجاوزت للشرعية . وبعد كل هذا انتهيت بدراسة الشعر وجدلية القديم والمحدث وبينت محاولة كل من بشار وأبي تمام وأبي نواس للخروج على القديم وخلق شعر جديد وكيف أن كل هذا انتهى بتغلب النقاد الذين فضلوا القديم على الحديث وفرضوه على المجتمع العربي بوضع قوانين تبين صواب القديم وخطأ الحديث . لم أسرد كل هذه العناوين – وقد أهملت أخرى كثيرة – الا

لكي ابين كيف ان دراستك شملت الثقافة العربية بكاملها من الناحية السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفلسفية والكلامية والفقهية والصوفية والشعرية والثورية ، وكم ان مهمتك كانت في غاية الصعوبة نظرا لاتساع الموضوع وتشعبه . ولكنك قد توصلت الى التغلب على هذه الصعوبات ولو كان من المستحيل ان لا تقع في شيء من العجلة او التكرار في نقطة او اخرى . فانت بالنسبة الى الاطروحة كمهندس بالنسبة الى البناء : الجديد والاصيل والمهم هو التصميم العام للبناء وفي هذا التصميم يبين المهندس قدرته الخلاقة . اما المواد من حجر وحديد وخشب فهو لا يخلقها بل يخلق طريقة جديدة لاستعمالها . كذلك في اطروحتك ليست المواد كلها جديدة ولا بد ان بعض القراء سيرون أنك كنت تستطيع ان تستغني عن بعض هذه المواد أو تقلل منها ، كدراستك لمفهوم الحب عند جميل بثينة الذي يمكن ان يراه البعض مملا أو خارجا عن الموضوع أو كسردك لنصوص الشافعي الكثيرة وكان من الممكن الاكتفاء ببعضها . ولكن كل هذه المواد لا تأخذ صورتها الخاصة وأهميتها الا باندماجها في التصميم العام الذي هو خلق جديد وابتكار اظهرت فيهما طابعك الخاص . هذا التصميم هو ما اسميه صلب الاطروحة او هيكلها الداخلي ، وقد احطت هذا الهيكل بمقدمة وخاتمة .

ولو اردنا استعمال تشبيه آخر بخصوص صلب الاطروحة لقلت ان عمالك كان شق طرق جديدة في غابة واسعة الارحاء معظمها لم تطأه بعد قدم اسان وكان من المستحيل ان تمضي الى النهاية في كل طريق شققته . انما اظهرت الاتجاه الذي يمكن الخوض منه في الغابة . او كما قلت : « فما اقوم به في هذه الرسالة ليس الا بداية » .

ولهذا أستطيع ان اقول ان معظم فصول اطروحتك — ان لم يكن كل فصل منها يمكن ان يصبح منطلقا لبحاث أرجو ان يتفرغ لها كثير من الشباب تحت اشرافك وموجهين بتوجيهات منك . هذا بما يخص صلب الاطروحة .

لنأخذ الآن المقدمة والخاتمة (١) . أما الخاتمة فقد استخلصت فيها النتائج التي فرضتها التحليلات الموضوعية للنصوص المذكورة في صلب الرسالة . والحقيقة ان هناك نتيجة واحدة ، وهي أن العلاقة بين الثابت والمتحول لم تكن جدلية بل تناقضية أدت الى العنف الذي به تغلب الثابت على المتحول وقضى على كل محاولة قامت بها النزعة الإبداعية . وكانت نتيجة تغلب الثابت اعلان الوحدة بين اللغة والدين ، بين الشعر والاخلاق ، بين التراث الادبي والتراث الديني بحيث « عمم مفهوم التراث الديني على التراث الادبي » وانتهى العربي الى « الشعور أن لغته ودينه وكيانه القومي وحدة لا تتجزأ » . وبما أن العامل الديني في هذه الوحدة كان الأقوى فهو الذي كيف الثقافة العربية .

أما المقدمة فقد حاولت فيها ان تبين طبيعة العلاقة بين رؤيا الثبات ورؤيا التحول من خلال دراسة طبيعة العلاقة بين الماضي والحاضر والمستقبل في الرؤيا الدينية . وهي ككل مقدمة لدراسة تطور الفكر او التاريخ ، كتبتها بعد الانتهاء من تعقب مراحل هذا التطور ، فيما يتعلق بالفكر العربي . وقد وضحت النتيجة التي وصلت اليها بشواهد قطعية في صلب الأطروحة ولم تخش الاكثار من سرد النصوص التي تكشف موضوعيتها . والنتيجة ان المنحى الاتباعي أو الطابع الثبوتي صادر مباشرة عن الدين ، وان تغلبه في الثقافة العربية على المنحى الاخر كان نتيجة العامل الديني الذي ربط كل شيء بالدين بما فيه اللغة والشعر أي جميع وسائل التعبير الثقافية . اريد ان أقف قليلا عند هذا الاستنتاج لخطورته ولامكانية سوء تفهمه عند من لم يمعن النظر في مدلوله . صرحت انك لا تأخذ الدين كاعتقاد شخصي بل كظاهرة انثروبولوجية . في هذا الاصطلاح كلمة « الأنثروبوس » التي تعني الانسان . اذن عندما تتكلم عن الدين لا تقصد

(١) أثرت حين أعددت الرسالة للنشر ان أعيد النظر فيهما وأدمجتهما معا في دراسة واحدة تشكل المقدمة المثبتة في هذا الجزء (المؤلف) .

«الدين عند الله» في جوهره الظاهر في مبادئه الغيبية، بل تقصد الدين كما عاشه الانسان ، اي الدين لا كما اراده الله وكما يريد ان يكون ، بل الدين كما فهمه وطبقه الانسان. هذا معنى انثروبولوجية الدين . وبهذا المعنى نستطيع ان نقول ان الدين يكيف الحضارة كما انه يتكيف بحسب الحضارة التي تحمله . بعبارة اخرى كما ان الدين يحاول ان يغير الانسان ، فان الانسان بدوره يغير الدين . والشاهد على ذلك تعدد الفرق الدينية في جميع الأديان. المسيحية لها فرقها وللإسلام فرقه . وظاهرة الفرق تعني انه كما ان الحضارات تختلف باختلاف الأزمنة والامكنة ، كذلك الدين كما اراده الله شيء وكما فهمه الناس وعاشوه شيء آخر . من هذه الناحية اظن انك قد اديت للإسلام خدمة كبيرة عندما حللت بوضوح كيف ان التاريخ يظهر ان الاسلام يحمل في باطنه امكانيات الاتباع والابداع ، وأن تاريخه سار على طريقين : طريق التحول وطريق الثبوت . وان مأساة الثقافة العربية جاءت من عدم لقاء هذين التيارين لقاء جدليا بل التقيا لقاء تناقض وعنف، بحيث قضى الواحد على الآخر . وقد شاعت الظروف ان يكتب النصر للأخدين بالاتباع والمنتصرين للثبوت . لكن هذا لا يعني ان الدين في جوهره اتباع وثبوت نظرا لوجود التيار الآخر ، تيار التحول والابداع . لذا فأنا اظن أنك قد اديت للعالم الإسلامي خدمة ايجابية حيث أظهرت ان مستقبل الثقافة العربية متوقف على تحول طبيعة العلاقة بين الثابت والمتحول ، بين الذهنية الاتباعية والذهنية الابداعية . وإذا تحولت هذه العلاقة داخل الدين ، فانها ستتحول ايضا بين الدين والانسان وستتحول بين الانسان العربي وماضيه أو تراثه . ذكرت في الاطروحة أن التراث هو بمثابة الأب . ونحن نعلم منذ فرويد ان الابن لا يستطيع ان يكتسب حرته ويحقق شخصيته الا اذا قتل ابيه . على الانسان العربي ان يميت تراث الماضي في صورة الأب لكي يستعيده في صورة الابن . حينئذ ، دون ان يخرج على دينه ، سيخلق تراثا جديدا وحضارة جديدة يكونان تراث الحرية. وحضارتها .

بولس نوبيا

٣٠ حزيران ١٩٧٣

مدخل : عن المنهج والهدف

I

قصدت ألا أعرض ، في هذا البحث ، لمسألتين : الأولى هي الاطار الحضاري الذي نشأ فيه الاسلام ، والثانية هي البنية الاقتصادية وعلاقات الانتاج التي سادت القرون الهجرية الثلاثة الاولى التي يشملها البحث .

يعود السبب ، من الناحية الاولى ، الى أنه ليس من غرضي الكشف عن العناصر التي تأثر بها الاسلام ، ابان نشأته ، او مقارنته بغيره . وانما غرضي أن أدرس الوحي الاسلامي كما تجلى في الممارسة الحياتية وفي طرق التفكير .

ويعود السبب، من الناحية الثانية، الى أن دراسة البنية الاقتصادية وعلاقات الانتاج ، تحتاج الى مصادر صحيحة ، وافية ، عن التنظيمات الاجتماعية والمالية والادارية والاقتصادية وهي غير متوفرة . والمتوفر منها لا يقدم ، كما أرى ، إلا معلومات جزئية لا يمكن أن تبني عليها ، او انطلاقا منها احكام صحيحة . هذا من جهة ، ومن جهة ثانية اعترف أنني غير مهياً ، علمياً ، للقيام بمثل هذه الدراسة الاقتصادية ، فيما لو افترضنا توفر المصادر .

من هنا حصرت همي في دراسة البنية الايديولوجية الفوقية للمجتمع الاسلامي ، كما ظهرت ، ممارسة وتنظيرا ، بدءا من وفاة النبي . وقد آثرت البدء من وفاة النبي انسجاما مع حرصي على الانطلاق من وقائع وافكار يجمع عليها المعنيون بها ، سواء كانت دينية او اجتماعية او ادبية او فكرية او سياسية .

II

لماذا اخترت ان ادرس الثقافة العربية من منظور الثابت والمتحول والعلاقة بينهما ؟ ما المنهج الذي ارتضيته ؟ ما النتيجة التي استخلصها ؟ تلك هي الاسئلة التي سأحاول ان اجيب عنها ، تباعا .

منذ ان بدأ اهتمامي بدراسة التراث العربي عنيت على الاخص بمسألة الاتباع والابداع أو القدم والحداثة وهو ما أسميه بالثابت والمتحول . وفي أوائل الستينات ، حين بدأت محاولتي لتقديم الشعر العربي القديم للقارئ العربي الحديث ، عشت هذه المسألة تجريبيا وميدانيا . فقد كان علي أن أقرأ هذا الشعر قصيدة قصيدة ، بل بيتا بيتا ، وخرجت من هذه القراءة بديوان للشعر العربي صدر في ثلاثة أجزاء في بيروت بين شتاء ٦٤ وخريف ٦٨ تضم ، فيما يخيّل الي ، أجمل وأغنى ما كتبه الشعراء العرب منذ الجاهلية حتى الحرب العالمية الأولى . لكنني خرجت كذلك بوجهة نظر ، عرضتها في المقدمات الثلاث التي قدمت بها للأجزاء الثلاثة خلاصتها ان الاتباعية توجه الذائقة العربية ، وتسود النظرة العربية للشعر .

وفي دراستي للحركة الشعرية في القرون الثلاثة الاخيرة ، أو الفترة التي سميت بعصر النهضة ، بغية استكمال الديوان العربي بجزء رابع يتناول العصر الحديث ، اتضح لي ان هذه الحركة كائت ، في معظمها ، استعادة للماضي ، وأن القوى التي حاولت أن تبدع شيئا آخر غير ما عرفه الماضي قيل عنها انها غريبة عن التراث العربي ، وعن البنية الأساسية للذهنية

العربية ، وانها تفسد الاصول العربية . وهو ، كما نعرف ، القول نفسه الذي اثير حول شعر ابي تمام ، وهو كما نعرف أيضا ، النقد نفسه الذي يوجه الى الحركة الشعرية العربية الحديثة . وكان لموقعي في هذه الحركة ، سواء من حيث كتابة الشعر او التنظير لهذه الكتابة ، تأثير مباشر يدفعني الى الكشف عن سر هذا العداء الذي يكنه العربي ، بعامة ، لكل ابداع حتى لكأنه مفطور عليه - فان ردود فعله المباشرة ، آزاء الابداع هي التردد والتشكيك والرفض على مستوى الحياة العامة ، والذم والقمع على مستوى النظام . ويدفعني ، بالتالي الى الكشف عن سر هذا التوافق بين الحاضر والماضي ، في النظر الى مسألة الابداع ، وعن السر في استمرار هذا النظر وسيطرته .

وكانت هذه المسألة تزداد الحاحا وتعتدا ، بالنسبة الي ، حين تجابهني أسئلة من هذا النوع : ما الاصلة ، وكيف نحدد الاصل ؟ كيف يمكن ان تفسر طبيعة العلاقة بين ما مضى ، وما هو كائن وما يأتي ؟ لماذا انحط الشعر العربي والثقافة العربية ، بعامة ، وهل تكفي الإشارة الى الانحلال السياسي أو الى النفوذ الاجنبي لتفسير هذا الانحطاط ؟ كيف نعلل الصلة الجوهرية القائمة بين اللغة والدين والسياسة ؟ وما تعني الحداثة بالنسبة الى العربي ؟ واذا كانت بنية الذهن العربي ماضوية ، فماذا يعني له المستقبل ؟ وهل للانسان في الرؤيا الشعرية العربية وارث متابع ، أم خلاق باديء ؟

ورأيت ، في سبيل اضاءة هذه الاسئلة ، ان ابدا من البداية ، فرجعت الى الشعر الجاهلي ، الاصل الاول للثقافة العربية وللرؤيا الشعرية العربية ، أعيد دراسته وتحليله ، فتبين لي ان النقد العربي القديم ، ويتابعه في ذلك النقد الحديث في معظمه ، يقدم عنه صورة تفتقر الى الكثير من الدقة ، لكي لا اقول أنها صورة خاطئة . فهو يربطه عضويا بالقبلية وقيمها . صحيح ان هذه هي الصورة الغالبة ، لكن صحيح ايضا انها ليست الصورة الكاملة . ففي الشعر الجاهلي نفسه نجد بدورا قوية لحركة ابداعية خرجت على القبيلة وقيمها السائدة - وتتمثل هذه الحركة بشعر الصعاليك خصوصا . وتشهد لها قصائد لامرئ القيس وطرفة بن العبد . ولم تكن هذه الحركة خروجاً وحسب وانما كانت تحاول ان تطرح بديلا جديدا .

وقد كشف لي هذا الواقع عن مبدأ رأيت أن فيه ما يمكن أن يكون منطلقا لحقائق ونتائج مهمة في دراسة الشعر العربي ، بل الثقافة العربية بكاملها .

ويتمثل هذا المبدأ في أن الأصل الثقافي العربي ليس واحدا ، بل كثير ، وأنه يتضمن بدور جدلية بين القبول والرفض ، الراهن والممكن ، أو لنقل بين الثابت والمتحول . وقادني هذا المبدأ الى التأكد من أن الشعر بذاته ، لا يفسر تأصل الاتباعية في الحياة العربية . وكان واضحا ، تبعا لذلك ، أنه لا بد من البحث عن أسباب هذا التأصل ، في غير الشعر ، وفي غير العصر الجاهلي . ومعنى ذلك أنه لم يكن بد من البحث عن هذه الأسباب في الرؤيا الدينية الاسلامية . وهذه الرؤيا غيبية وحياتية في آن ، فهي نظرة شاملة للفكر والعمل للوجود والانسان ، للدنيا والآخرة . وبما أن هذه الرؤيا لم تكن تكملة للجاهلية ، بل نفيا فقد كانت تأسيسا لحياة وثقافة جديدتين ، وكانت بما هي تأسيس ، أصلا جامعا ، صورته الوحي ومادته الأمة - النظام . ومن هنا ثبت لدي أنه لا يمكن فهم الرؤيا الشعرية العربية في معزل عن هذه الرؤيا الدينية ، وأن الظاهرة الشعرية جزء من الكل الحضاري العربي لا يفسرها الشعر ذاته ، بقدر ما يفسرها المبنى الديني لهذا الكل .

وهكذا اكتمل لدي اليقين بأن دراسة هذا الكل الثقافي العربي ، هي ، وحدها التي تتيح أن نفهم الرؤيا العربية للانسان والعالم ، فنعرف موقف العربي من الشعر وغيره ، ومن الاتباعية والابداعية ، ومن القضايا الثقافية والانسانية ، بعامة .

وحين قررت القيام بهذه الدراسة رأيت أن منظورها أو منحائها يجب أن يكون مستمدا من واقع هذا الكل - أي من نموه بما هو وكما هو . وبدا لي أن منظور الثابت والمتحول هو الأكثر طبيعية وواقعية وأنه ، في الوقت نفسه ، المنظور الذي أرى فيه ما يكشف عما أحدث به ، وأهدف إليه .

III

كان منهج البحث مشكلة دقيقة وصعبة . المظهر الاول العام لدقتها وصعوبتها انني لا اتناول شاعرا واحدا او قضية مفردة ، وانما اتناول ثقافة امة بكاملها في عهدها التأسيسي واتناول عبر ذلك ، شخصيتها الحضارية . والمظهر الثاني الخاص يتصل بالمنطلق : هل ابدأ بفرضيات اضعها ، ثم ابحت عما يدعمها في الوقائع والافكار ، ام ابدأ ، على العكس ، من هذه الوقائع والافكار ؟ ويتصل المظهر الثالث بمجال الدراسة : ما العصر او العصور الثقافية التي سادرسها ، ومن هم الاشخاص الذين سأختارهم ، وما مقاييس اختيارهم ؟

وقد بدأت بحل الصعوبة الثالثة ، فقررت ان أحصر دراستي في القرون التي ينعقد الاجماع على أنها تشكل مراحل التأسيس والتأصيل ، وهي القرون الهجرية الثلاثة الاولى . واخترت الاشخاص او الحركات التي ينعقد كذلك الاجماع على أنها هي التي أسست وأصلت سواء بفكرها او عملها . ثم تجاوزت الصعوبة الثانية بفعل اصراري على تجنب الفرضيات القبلية ، وانطلقت من الوقائع والافكار كما هي ، وهو موقف أكد حدسي الاول من ان جدلية الرفض والقبول هي الظاهرة الأكثر طبيعية وواقعية في الثقافة ، وفي الحياة الاجتماعية السياسية بعامتها . ففي كل مجتمع نظام يمثل قيما ومصالح معينة لجماعات معينة ، من جهة ، ونواة لتصور نظام آخر يمثل قيما ومصالح مناقضة لجماعات أخرى مقابلة ، من جهة ثانية . وليس تطور المجتمع الا الشكل الأكثر تعقيدا للصراع او للتفاعل بين هذه الجماعات . ولم تعد الصعوبة الاولى من هذه الشرفة ، صعوبة بالمعنى الحصري للكلمة ، وانما أصبحت تحديا يفري بالبحث ويدفع اليه .

لكن ، منذ ان بدأت البحث ، واجهتني صعوبات من نوع آخر . منها اولا أنني لم أجِد دراسات كافية في هذه المنحى استضيء بها ، وأفيد منها . صحيح ان في المكتبة العربية دراسات حول مفهومات القديم والمحدث في الشعر ، والصراع فيما بينها . لكنها ، في معظمها ، تأخذ الظاهرة بذاتها ،

معزولة عن غيرها من بقية الظواهر ، أي عن الكل الحضاري . وهي ترصد مظاهر الصراع ، لكنها لا تكشف عن أسبابه العميقة ، ولا عن دلالاته الحضارية . وهي بالاضافة الى ذلك تنطلق من الاقرار الضمني او العلني ، بأن القديم هو الاصل الكامل الثابت ، وبأن المحدث مقصر عنه ، لا يمكن ان يرتفع الى مستواه . وهي في هذا متابعة امينة للدراسات النقدية القديمة .

ومن هذه الصعوبات ، ثانيا ، ان القرن الهجري الاول والربع الاول من القرن الثاني يشكلان مرحلة حاسمة في صراع القوى والافكار ، على جميع المستويات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والادبية ، والدينية - الفكرية . غير اننا لا نجد المصادر التي تسجل هذا الصراع في حينه ، وما نجده منها ، متأخر ، ومكتوب ، على الاغلب ، بروح مذهبية دينية وسياسية عدا أنه سماعي . وهكذا تنعدم المصادر ، أو تتضارب وتتناقض في حال وجودها فينفي بعضها بعضا ، وأحيانا لا تقول الا شيئا يسيرا عن شخص أو فئة في الواجهة الأساسية من حركة الصراع ، وكثيرا ما يكون هذا الشيء اليسير نفسه كاذبا ، بشكل قاطع . اضرب لذلك مثلا هو ما كتب حول ما دعي بالفرق الغالية ، فان المخطوطات التي اتبعت لي ان اطلع عليها والتي كتبها اشخاص من هذه الفرق ذاتها ، تناقض ، جوهرياً ، ما ينسب اليها من افكار ومعتقدات في الكتب المطبوعة المشهورة . ولا يقتصر الامر في هذا الصدد على المرويات السياسية والدينية الفكرية - وإنما يشمل ايضا كثيرا من المرويات الشعرية والنقدية ذاتها .

وقد تجمعت هذه المشكلات كلها واتخذت في المرحلة المعاصرة شكلا صعبة مباشرة وأكثر تعقيدا من سابقتها تلازم كل بحث يتناول تلك المراحل التأسيسية الاولى من الثقافة العربية . فهذا التناول يختزن ، بسبب المعتقدات المتباينة ، الدينية على الاخص ، وما تستتبعه من الخلافات السياسية والاجتماعية ، أمكانا قويا لاثارة اشكالات تخلق حوله جوا يشوش عليه موضوعيته وعلميته . وإذا كان هذا الامكان واردا بالنسبة الى كل بحث يتبنى رأيا يقول به طرف من الاطراف التي تمثل حركة الصراع السياسي - الفكري في تلك المراحل ، فبالاحرى ان يكون أكثر ورودا بالنسبة الى بحث

يتناول آراء الاطراف جميعا في موقف جذري ، يحلل ويعيد النظر ، ويحاول ان يقدم فهما جديدا ، ويكشف عن دلالات ومعان جديدة ، تغير الصورة الراهنة السائدة عن الثقافة العربية .

ازاء هذه الصعوبات التي لا تتصل بالناحية التقنية وحدها ، وانما تمتزج ايضا بالخرج الديني - السياسي ، بل تمتزج بنوع من الحرج القومي ، وجدتني احرص احرص كله على تبني منهجية تعكس أقصى ما يمكن من الدقة والامانة والموضوعية . وتحقيقا لذلك رايت ان اتخذ الخطوات التالية :

١ - تجنب الاعتماد على الاخبار التي تكمن وراءها دوافع تحيز لشخص أو اتجاه أو فريق ضد آخر ، فأهملت منها تلك التي لا اجماع عليها وبخاصة ما اتصل منها بالدين والسياسة .

٢ - ولم انظر ، ثانيا الى الدين من زاوية المذاهب ، وانما نظرت اليه من زاوية اثنروبولوجية ، في تأثيره على نظر الانسان العربي وعمله ، وفي تأثيرهما كذلك عليه .

٣ - تجنب الخوض في ماهية المفاهيم او المعاني ، كتحديد معنى الاتباع او الابداع او القديم او المحدث او الاصل او الاصاله ، لان مثل هذا الخوض لا بد من ان يستند اوليا الى رأي مسبق ولهذا عرضت لهذه المفاهيم كما نشأت وُثمت تاريخيا وتجريبيا ، وعرضت تجلياتها كما هي ، وكما افصحت عنها الاطراف المعنية .

٤ - أثرت ، استكمالا للموضوعية والدقة ، الاعتماد في الآراء والاحكام التي اصل اليها ، الدراسات الاجنبية او العربية التي بحث كتابها المشكلات التي بحثتها ، باستثناء واحد هو الاخذ بما فيها من الآراء التي تتوافق مع النصوص العربية الموثوقة التي لا خلاف فيها . وطبيعي ان ذلك لا يعود الى التقليل من أهمية هذه الدراسات ، وانما يعود الى أنني لم اشأ

ان اقرا التراث العربي عبر آراء الاشخاص الذين قراوه، بل شئت ان اقراه قراءة بادية عبر نصوصه ذاتها .

هـ - ان في هذا اخيرا ما يفسر حرصي الكامل على ان اتسلح في بحثي التراث ، بالتراث ذاته . وهكذا جعلت النصوص التي تعتبر ، بالاجماع ، انها تشكل الاسس النظرية والعملية لهذا التراث ، هي التي تتكلم ، وحصرت دوري ، عامدا ، في عرضها وتوجيهها واستنطاقها . ومن هنا وضعت امام القارئ اهم النصوص التأسيسية المتعلقة بالبحث ، وقد بدا ذلك ضروريا ، بشكل اخص ، لان ثمة من يحاول ان يفسر هذه النصوص بمنظور يشدد على انها تختزن بذور التفكير الصحيح لكل عصر ، وانها لا تمثل جماع المعرفة الماضية وحسب، بل تختزن ايضا البذور الحقيقية لكل علم مقبل . ولأن هؤلاء يرون ان الذين ينظرون الى التراث من غير منظورهم ، يتجنون عليه، عدا انهم لا يفهمونه ، ولا يعتمدون الوثائق التي تسوغ لهم ما يذهبون اليه ، وانهم ينظرون اليه بأفكار مبيتة ترفض هذا التراث ، وانهم لا يبحثونه لكي يكتشفوا ما فيه من عظمة وغنى ، بل لكي يدللوا على افكارهم المبيتة والتي تهدف اخيرا الى هدم التراث . وفي هذا ما اكد لي صحة حرصي على ايراد النصوص ، والاكثر منها حيث تقتضي الحال .

وفي هذا ما جعلني اطمئن الى انني عرضت لما تمكن تسميته بتاريخ ظواهري (فينومينولوجي) للثقافة العربية ، كما تكشف عنه الوقائع والافكار التي تجمع على صحتها الاطراف التي وضعتها أو تبنتها . واشدد هنا على الظواهرية لانني اقتصر على دراسة الظواهر الثقافية بذاتها ، في معزل عن قاعدتها المادية . فقد عرضت لجدلانية هذه الظواهر فيما بينها ، ولم اعرض للجدلية بينها من جهة ، وبين القاعدة المادية وعلاقات الانتاج من جهة ثانية . ويعود ذلك الى انني لا اقصد ان ادرس نشوء الثقافة العربية وعواملها وآلية العلاقة بينها وبين القاعدة المادية ، وانما قصدت ان ادرس الثقافة كظاهرة قائمة بذاتها كما اشرت .

وتحقيقا لهذا كله رايت ان اضع الدراسة في مستويين يتوازيان حيناً

ويتداخلان حيناً آخر . يشكل المستوى الأول المعطيات التي تقدمها الثوابت والتحويلات ، ويشكل المستوى الثاني الأحكام التي تسمح بها هذه المعطيات . وفي القسم الأول من الدراسة اعرض لمظاهر الثبات والتحول منذ نشوء الاسلام حتى حوالى منتصف القرن الهجري الثاني ، وفي هذه المرحلة استقرت اصول الثبات أو الاتباع ، واستقرت كذلك اصول التحول أو الابداع . وقد كشفت عنها ، كما تجلت لي ، بدءاً من العلاقة التي تأسست في أوائل الدعوة الاسلامية بين الدين والشعر ، ومن العلاقة التي تأسست بين الخلافة الاولى والسياسة ، من جهة ، وبينها وبين الثقافة بعامة من جهة ثانية . وتتبع من ثم تجليات الثبات في العصبية والسياسة ، وفي الشعر واللغة ، وفي السنة والفقه ، وتتبع تجليات التحول ، بالمقابل ، في الحركات الثورية ، وفي الحركات الفكرية ، وفي الشعر وبخاصة ما اتصل منه بجمالية المدينة ، والصعلكة الاقتصادية - السياسية ، وبداية المنحى الايديولوجي في الشعر ونشوء مفهوم جديد للحب ، مثلت عليه بتجربة جميل بثينة .

وخصصت القسم الثاني لدراسة الجدل والتنظير أو حركة تأصيل الاصول ، فيما يتعلق بالثبات والتحول معا ، فعرضت لمظاهر تأصيل الثبات وتجلياته في مفهومات القديم والسنة والاجماع والامة والبدعة ، وفي تنظير الاصول الدينية - السياسية الذي مثلت عليه بالامام الشافعي ، وتنظير الاصول اللغوية الشعرية الذي مثلت عليه بالجاحظ .

وعرضت بالمقابل ، لمظاهر تأصيل التحول وتجلياته في الحركات الثورية ، وفي المنهج التجريبي وابطال النبوة ، وفي اولية العقل على النقل ، كما عبر عنها الاعتزال ، وفي اولية الحقيقة على الشريعة والباطن على الظاهر ، كما عبرت عنها نظرية الامامة والتجربة الصوفية . وعرضت اخيراً لجدلية القديم - المحدث في الشعر ، كما تركزت حول تجربة ابي نواس بخاصة وحول تجربة ابي تمام بشكل اخص .

هذا لا يعني ان ما اسميه بالثابت لم يعرف اي تحول في التنظير والممارسة ، عبر التاريخ ، أو ان ما اسميه بالمتحول لا يتضمن بعض عناصر الثبات . وانما قصدت ان اشدّد على الطابع الغالب والاكثر الزاماً وحضوراً في اتجاه الثبات بالقياس الى اتجاه التحول ، أو في هذا الاتجاه بالقياس الى ذلك الآخر .

IV

انتقل الآن الى الاجابة عن السؤال الثالث المتعلق بالنتيجة التي استخلصها من هذه الرسالة . واعترف ان هذه الاجابة ليست بالامر السهل ، ذلك انها لا تتصل بالماضي وحسب وإنما تتصل كذلك بالحاضر والمستقبل . مع ذلك يخيّل الي ان هذه النتيجة مزدوجة : وصفية تتمثل في الكشف عن بنية الذهن العربي ، ونقدية او تقويمية تتمثل في الكشف عن احتمالات التغير او التقدم في الحياة العربية وامكانياته . وتترابط هنا الجوانب التقويمية والوصفية كما يترابط علاج الحالة بتشخيصها . لا نستطيع ، بتعبير آخر ، ان نستشف احتمالات المصير لشعب ما ، دون ان نفهم الأصول الثقافية لنشأته ، ولا نقدر ان نتنوّر صورة المستقبل ، الا اذا كنا محيطين بصورة الماضي .

ويكشف لنا الجانب الوصفي عن مسيرة الصراع بين منحي الثبات ومنحي التحول ، وعن الخصائص التي سادت الحياة العربية بسبب انتصار منحي الثبات وسيادته . فمنذ الخلافة الاولى حدث انشقاق داخل الجماعة الاسلامية كان في اساسه سياسيا يدور حول من يخلف النبي ، ثم اصبحت دينيا ، اذ اخذ كل فريق يستند الى الدين ، لكي يسوغ موقفه من جهة ، ولكي يدعم احقّيته من جهة ثانية . وهكذا صار الدين ، في الممارسة السياسية ، سلاحا يحاول كل فريق ان يستأثر بفهمه الصحيح ، اي ان يجعل منه سلاحه الخاص . وبدءاً من ذلك صارت ايدولوجية الفئة التي غلبت ، وسيطرت على النظام ، تقوم على تفسيرها الخاص للدين ، المتأثر الى حد كبير بمصالحها الاقتصادية وانتماءاتها السياسية والاجتماعية ، وصارت ايدولوجية الفئة المغلوبة تقوم هي ايضا على تفسيرها الخاص بها .

وادت ظروف الصراع ، لسبب او آخر ، الى أن يظل منحي التحول مغلوبا . وهكذا لم يدخل التحول في بنية المجتمع العربي بحيث يغير ويطور ، بل ، على العكس ، رآته الفئات السائدة خروجاً واعطته اسما يقصد منه التحقير والذم هو البدعة ، وسمت اصحابه اهل الابتداع والاهواء ،

وحاربت البارزين بينهم بالتشهير والقمع ، وبالسجن والقتل ، وقضت
اخيرا على كل اتجاه مبدع . وكان ذلك ايذاناً بانطفاء التوهج الجدلي داخل
المجتمع ، وسيطرة الواحدية الاتباعية ، أي أنه كان بداية الانحلال من داخل
مما كان مقدمة طبيعية للانحطاط

اما عن الخصائص التي نتجت عن هذه المسيرة ، وسادت الحياة
العربية ووجهتها ، نتيجة لسيادة الاتباع او الثبات ، فيمكن رد اكثرها
اهمية الى اربع :

١ - الخاصة الاولى ، على الصعيد الوجودي ، هي ما اسميه
باللاهوتانية ، واعني بها النزعة التي تفالي في الفصل بين الانسان والله ،
وتجعل من التصور الديني لله الاصل والمحور والغاية . فالفكر العربي
الذي هيمن ، انما هو فكر الفردنة التجريدية والغيبية المطلقة .

غير أن البعد الدنيوي لللاهوتانية انعكس على الحياة الاجتماعية
والسياسية مما أدى الى تشيئها في الأمة او الجماعة او النظام . ومن هنا
صارت الأمة اسقاطا لاهوتائيا ، أي أنها تحولت هي أيضا الى تجريد غيبي .
واذا كانت اللاهوتانية شكلا من وجود الانسان في غير ذاته ، فان الايمان
بالأمة انها كائن تجريدي هو أيضا شكل من وجود الانسان في غير ذاته .
ان يكون الانسان موجودا في غير ذاته ، يعني أنه موجود في آلة ، ويقول
الفارابي في هذا الصدد : « كل موجود في ذاته فذاته له ، وكل موجود في آلة
فذاته لغيره » . ومن هنا يعيش الفرد العربي ، بحسب هذا الفكر المهيمن .
غريبا عن ذاته ، بدنيا ، لأنه موجود من البدء - دنيا في الله ، ودنيويا في
الدين والأمة والدولة والأسرة .

فكانه لا ينتمي الى الانسان ، بما هو انسان ، بقدر ما ينتمي الى الدين او
الأمة او الدولة . وفي هذا ما يقدم عنصرا أساسيا لتفسير الظاهرة السائدة
اليوم في المجتمع العربي : من جهة ، بنية قمعية يسوغها النظام القائم
باللاهوتانية واسقاطها الاجتماعي ، ومن جهة ثانية ، رفضية ترمز الى ان
العربي لا يشعر أنه موجود في ذاته ، الا لحظة يتحرر من اللاهوتانية ومن
تشيئها الاجتماعي - السياسي . بل لعلنا نجد في ذلك أساسا لتفسير
سيادة مستويين من الثقافة في المجتمع العربي : ثقافة تمجيد النظام

الراهن الموروث ، وثقافة التناسل والاكل . والعربي في الحالتين ، محصور في المستوى الآلي - الحيواني للحياة الانسانية، ولا يقدر ان يمارس جوهره الانساني : حرية الابداع ، بالمعنى العميق للعبارة ، سواء في الفن ، او الفلسفة ، او العمل .

٢ - والخاصية الثانية على الصعيد الحياتي - النفسي، هي الماضوية واعني بها التعلق بالمعلوم ورفض المجهول ، بل الخوف منه . وفي هذا ما يفسر المناخ العقلي الذي ساد، وهو ان الانسان لا يقدر ان يتكيف الا مع الاشياء والافكار التي يستطيع خياله ان يجاريها ويقبل بها، اما تلك التي يعجز عن تفسيرها، فانه يرفضها ولا يواجهها . وهكذا حين كان العربي يواجه شيئا من خارج تراثه ، يحاول اولا ان يفهمه بالمقارنة معه ، اي مع ما يفهمه ، وحين لا يكون ثمة مجال للمقارنة ، فقد كان هذا الشيء يبدو له مشوشا ومخيفا وخطرا . المهم بالنسبة اليه هو الواضح ، هو ما يفهمه ويسمح له بالتوجه في الطبيعة والثقافة ، في الحياة والمجتمع . ومن هنا اخذ العربي ينطلق بدنيا ، في سلوكه وتفكيره ، من اليقين بأنه ناقص وظيفيا اذا لم تكن له نماذج ثقافية - اي انه يفقد حس التوجه والحركة ويفقد السيطرة على ذاته ويتحول الى سديم . بل يشعر ان وجوده يتوقف على استمرار الرموز الماضوية ومنظوماتها . وهو يسلك ازاء من يهددها ، شكا او رفضا، مسلكا عنفيا . وفي تاريخ الفكر العربي ما يكشف عن هذا المسلك ، مما يعرفه الجميع .

هكذا اخذ العربي في الممارسة والنظر، يستخدم موروثه لكي يفهم كل شيء ، وما لا يضيئه هذا الموروث لا يكون جديرا بأن يعطى اية قيمة . كانه يشعر ان المجهول يهدد طاقته على الفهم ، ويهدد موروثه الذي يرى فيه الكمال والعصمة . فما يتجاوز حدود معرفته المكتسبة ، وبخاصة الدينية يجعله في قلق وحيرة ، ويؤدي ، كما يعتد ، الى ضلاله . وبهذا المعنى نفهم دلالة الموقف من البدعة ، في الماضي . ونذكر ، في المرحلة الحاضرة ، الدلالة في صراع الافكار داخل المجتمع العربي بدءا مما سمي بعصر النهضة حتى اليوم . فهو يكاد ان يكون استعادة للصراع الماضي بين قيم الثبات الماضوية ،

وقيم التحول المستقبلية ، حتى يبدو غالبا انه يجري بالكيفية الماضية ذاتها ، وبوسائلها ، القمعية والانعثاقية ، ذاتها تقريبا .

٣ - والخاصية الثالثة ، على صعيد التعبير واللغة ، هي الفصل بين المعنى والكلام ، والقول بأن المعنى سابق عليه وليس الكلام الا صورة له او رسما تزيينيا . وهذا ما تضيئه التجربة التاريخية ذاتها . فالعربي الاتباعي المنحى يفضل الخطابة على الكتابة ، ذلك أن الخطابة اقرب الى محاكاة النطق الالهي او الوحي ، اي المعنى من الكتابة . فالكتابة ليست الا النطق وقد سقط في الزمان . انها ظل شاحب للنطق . وهي لا تمثل من الوجود الا ظله . انها بتعبير آخر ، قناع النطق ، اي انها لا تمثل ، لحظة حضورها الكامل ، الا الغياب الكامل .

ثم انه في كل تطور حضاري يتطابق الشكل والوظيفة ، بحيث أن تغير الوظيفة ، يستتبع تغير الشكل . لكن مع أن وظيفة الشعر في المجتمع العربي تغيرت في الاسلام عما كانت عليه في الجاهلية ، فان شكله لم يتغير . وهذا مما أكد الانفصال بين الكلام والمعنى ، أو الشكل والمحتوى وادى الى جعل التعبير الشعري نوعا من المطابقة بين الكلام والمعنى القديم ، اي الموجود قبلها . هذا المعنى هو الحق ، اي هو الاسلام وقيمه . وفي هذا ما يكشف من جهة ، عن الأسباب التي جعلت العربي ينظر الى جاهلية اللغة والشعر ، من منظور ديني . ذلك أن اعجاز القرآن يقوم ، في بعض جوانبه الاولى ، على الاعجاز الجاهلي ، وحين تحدى القرآن الشعر الجاهلي تحدا من حيث انه المثال الكامل للبيان والفصاحة ، ومن هنا اكتسبت اللغة العربية الجاهلية والشعر الجاهلي بعدا دينيا ، واصبح العربي ، بعامة ، يصدر في نظراته الى ماضيه الثقلي الجاهلي عن شعور ديني . وفي هذا ، من جهة ثانية ، ما يكشف عن معنى المطابقة مع القديم . فالقديم أصل كامل ، وعلى ما يجيء بعده أن يصدر عنه ويتكيف معه . والمطابقة اخلاقية ولغوية : الاخلاقية هي أن يتطابق سلوك الخلف مع النموذج الأصلي السلفي للسلوك . واللغوية هي أن يتطابق تعبير الفرد مع النموذج البياني الأصلي للتعبير . وتنطلق المطابقة مع الحق من الإيمان بأن الحق ثابت لا يتغير وأن على الإنسان أن يتكيف معه ، وبأن الحق واضح لذلك يجب أن يكون

التعبير عنه واضحا ، وأن الحق عقلي منطقي ، لا عاطفي انفعالي ولذلك يجب استبعاد التخيل ، فالتخيل درجة متوسطة بين الحس والعقل ، لا يوصل الى معرفة يقينة ، بل على العكس يوهم ويضل ، وبأن المجاز أخيرا يجب أن يستبعد ، فالكلمات هي لما وضعت له أصلا ولا يجوز أن يحيد بها التعبير عن معناها الأصلي ، واستبعاد المجاز هو المقابل للغوي البياني لاستبعاد التأويل ، على الصعيد الفلسفي - الديني .

وهكذا يكون الشعر العربي القديم ، بالنسبة الى الحديث ، في مقام الاجمال ، كما أن القرآن مثلا ، بالنسبة الى الفكر الديني في مقام الاجمال - وما يأتي بعده في مقام التفصيل . فالتفصيل هو لسان الاجمال، وترجمانه وشرحه ومرآته . والمفصل ، أذن ، ليس ابتكارا وإنما هو شرح للمجمل ومظهر له . وهذا يعني أن الأقدم هو بالضرورة الأفضل ، وأن الأسبق هو الأعم من كل لاحق . فالنور العربي ، بحسب هذا المنحى الاتباعي الثبوتي ، واحد أوله النبوة ، دينيا ، والشعر الجاهلي أوله ، شعريا . والأفضلية تتدرج تبعا لتدرج القرب من الأولية . وليست الحياة اليومية الا تمرسا بمحاكاة الأول . وهذا يعني أن الشعر ، شأن الدين ، يحدد بنشأته الأصلية الكاملة . فكما أن الدين تدين أي تكرار طقسي ، فان الشعر كذلك هو نوع من التمرس بنهم الماضي واستعادته في تكرار طقسي .

غير أن تحديد الشعر بالماضي وحده يعني أمرين متلازمين : الأول نفي امكان تحديده بالحاضر فبالأحرى نفي هذا التحديد بالمستقبل . والثاني نفي الجدوى من كتابة الشعر الا اذا كان استعادة للماضي . وهذا مما يؤدي في الحالين الى الغاء الشعر .

٤ - والخاصية الرابعة ، على صعيد التطور الحضاري ، هي التناقض مع الحدائثة . ففي القديم بالنسبة الى هذا المنحى الذي ساد ، طاقة لكي يكون مصدرا لمفهوماته الخاصة والعامة ، لا قيما يتصل بشخصه وحده ، بل فيما يتصل أيضا بانعالم وعلاقاته مع العالم . القديم بتعبير آخر ، طاقة تنبعث

منها وظائف ثقافية، ومن هذه الوظائف تتولد وظائف أخرى اجتماعية ونفسية وهذا يعني أن شخصية العربي هي، في هذا المنظور، شأن ثقافته تتمحور حول الماضي . ولعل في هذا ما يكشف ، من جهة ، عن التناقض في موقفه من الحداثة الغربية : فهو يأخذ المنجزات الحضارية الحديثة ، لكنه يرفض المبدأ العقلي الذي أبدعها . والحداثة الحقيقية هي في الإبداع لا في المنجزات بذاتها . فهو أذن يرفض الحداثة الحقيقية : أي يرفض الشك، والتجريب، وحرية البحث المطلقة والمغامرة في اكتشاف المجهول وقبوله .

غز انني اكرر هنا أن هذه ليست خصائص الدهن العربي ككل ، وإنما هي خصائص الذهنية التي سادت الحياة العربية ووجهتها ، ولنقل انها ذهنية الفئات التي كانت في موقع السلطة، لا ذهنية المجتمع العربي بكامله . بل على العكس كانت في هذا المجتمع نواة للذهنية مغابله ، تحاول أن تفجر المجتمع ، أطراف ومفاهيمات، في اتجاه التحول .

وكانت الفئات التي تمثل المنحى الأول ، أي منحى الثبات تفكر وتسلك ، في صراعها ، بنظرة من يواجه عصرًا مقبلاً ويشعر أنه لن يكون له مكان فيه ، فيزداد لذلك ، تمسكاً بالقديم ومحاربة للجديد . بينما كانت الفئات التي تمثل المنحى الثاني ، أي منحى التحول تفكر وتسلك بنظرة من لا مكان له في العالم الراهن ولهذا كانت مأخوذة بابتكار العالم الجديد الذي بلائمه ويعبر عنها . وهكذا خلقت مفاهيمات جديدة للصلة بين الله والإنسان وبين الإنسان والإنسان . واعطت للدين والسياسة والحياة أبعاداً جديدة . فلم تكن مثلاً فكرة الاتحاد بالله أو وحدة الوجود ، في التجربة الصوفية ، إلا نفيًا لفكرة التعالي التجريدية في الرؤيا الكلامية الاتباعية ، وعودة إلى العلاقة الجدلية بين المرئي واللامرئي ، أو بين المعنى والصورة أو بين الإنسان والطبيعة ، وإلى الوحدة البدئية بينهما . ولم تكن كذلك فكرة النبوة المستمرة إلا تعبيراً عن وحدة الزمان والأبدية . كانت ، بتعبير آخر ، صيغة لتقديم نموذج لبطل يستمر ويتجدد مع التاريخ ، نموذج إنسان يكافح مستبقاً عصره ، يستشرف المستقبل ، ويعجل في سير التاريخ .

واذا أضفنا الى هذه الافكار النزعات العلمية والاشتراكية ، والنزعات التي نفت النبوة والدين واقامت العقل ، بدلا - ونفت العروبية العنصرية واحلت محلها الاسلاموية الاخائية ، واضفنا كذلك مفهوم التأويل وأولية العقل على النقل ، والحقيقة على الشريعة وحركات التثوير في مجال اللغة الشعرية ، يرتسم تخطيط تقريبي لما كان يطمح اليه المنحي الثاني ، وهو ما سميت به بالتحول .

V

اذا صحت هذه المقدمات الوصفية لبنية الفكر العربي الاتباعي فان الجانب التقويمي من النتيجة التي استخلصها ، يمكن أن أصوغه كما يلي : بما أن الثقافة العربية ، بشكلها الموروث السائد ، ذات مبنى ديني ، أعني انها ثقافة اتباعية ، لا تؤكد الاتباع وحسب ، وانما ترفض الابداع وتدينه ، فان هذه الثقافة تحول ، بهذا الشكل الموروث السائد ، دون أي تقدم حقيقي . لا يمكن ، بتعبير آخر ، كما يبدو لي ، أن تنهض الحياة العربية ويبدع الانسان العربي ، اذا لم تهدم البنية التقليدية السائدة للفكر العربي - وتتغير كيفية النظر والفهم التي وجهت هذا الفكر ، ولا تزال توجهه .

وهكذا تكمن النتيجة التي يمكن استخلاصها من الدراسة في طريقة كتابتها ، فهي مشروع لوصف الثقافة العربية كما هي ، في ثابته ومتحولها ، بغية فهمها كما هي ، من أجل تغييرها كما يجب أن يكون . وليس المقام هنا مقام تفصيل لكيفية التغيير ، او للصورة المقبلة للأدب العربي والثقافة العربية بعامة ، فان هذا ينمو تجريبيا ، أي انه يتحول ضمن مجتمع هو نفسه يتحول .

غير أن كل تغير يفترض الانطلاق من الايمان بأن اصل الثقافة العربية ليس واحدا بل كثير ، وبأن هذا الأصل لا يحمل في ذاته حيوية التجاوز

المستمر ، ألا اذا تخلص من المبنى الديني التقليدي الاتباعي ، بحيث يصبح الدين تجربة شخصية محضة ، وبأنه لا أولية للمعنى على الصورة أو للنطق على الكتابة، بل «نالك جدلية وحدة فيما بينهما .

وإذا كان التغير يفترض هدماً للبنية القديمة التقليدية ، فإن هذا الهدم لا يجوز أن يكون بآلة من خارج التراث العربي ، وإنما يجب أن يكون بآلة من داخله . أن هدم الأصل يجب أن يمارس بالأصل ذاته .

هذا الهدم اذن لا يعني الارتباط بماض غير الماضي العربي أو السقوط في تراث غير التراث العربي ، وإنما يعني تجاوزه بأدواته ذاتها . أن العروبة بتعبير آخر ، هي نفسها التي تمنع العربي اليوم من أن يكون كعربي الأمس فالماضي الذي يهدمه إنما يعيد بناءه بالعروبة ذاتها .

وفي هذا الهدم يجب التوكيد على أن الحقيقة ليست في الذهن ، بل في التجربة . والتجربة الحقيقية الحية هي ما تؤدي عملياً إلى تغير العالم . وهكذا تكون النظرية الصحيحة وعياً بممارسة عملية تستهدف هذا التغير .

ما تكون خصوصية العربي، اذن - وما يكون شكل ارتباطه بما نسميه التراث ؟ أن خصوصية العربي ليست ، كما يبدو لي، فيما يميزه عن العالم وإنما هي فيما يميزه لحظة يشارك ، بطاقاته كلها ، في صنع العالم . أما من ناحية الارتباط بالتراث ، فيجب أن يكون مع التحول : مع عناصره الأولى وآفاقه . لكن هذه العناصر لا قيمة لها من حيث أنها ماض ، وإنما قيمتها في كونها تختزن طاقة على إضاءة المستقبل ، أي في مدى قدرتها على أن تكون جزءاً من المستقبل .

ان ارتباطنا بمعنى آخر ، هو بالتحريك الذي فشل ، بالوعد الذي لم يتحقق ، ولذلك يفترض هذا الارتباط وعياً أساسياً بأن التحول أو

تجاوز الماضي يجب أن يتم بشكل لا يتيح لهذا الماضي الثقافي أو السياسي أو الاجتماعي أن يدجنه أو يستخدمه ، ولهذا فإن كل تجاوز — كل إبداع ، كل عمل خلاق مغير ، أما أن يكون جذريا شاملا ، وأما أنه لا يكون .

ومن هنا يفترض هذا الارتباط وعيا أساسيا بأن التمحور حول الماضي إنما هو موت آخر ، وأنه لا مجال للفكر العربي أو للإنسان العربي أن يحيا حقا إلا إذا تمحور ، على العكس ، حول المستقبل . أن الآفاق التي يفتحها الحاضر والمستقبل أغنى وأوسع بما لا يقاس من كل ما أورثه الماضي . فالتقدم الذي أنجزه الإنسان يوضح أن الحاضر يكشف من الحقائق ، ما لم يخطر للماضي إطلاقا ، فبالأحرى أن يكون المستقبل أكثر كسفا عن هذه الحقائق . ولم يكن شجر الأمس أو فضاؤه أجمل من شجر اليوم وفضائه ، ولم يكن شاعر الأمس مخلوقا من طينة أكثر رهافة من الطينة التي يخلق منها شاعر اليوم . كذلك لم تستنفد الطبيعة في مخلوقات الماضي . أن هذا كله يؤكد ما تذهب إليه هذه الدراسة ، وهو وجوب تحرير العربي من كل سلفية ، ووجوب إزالة القدسية عن الماضي والنظر إليه كجزء من تجربة أو معرفة غير ملزمة إطلاقا ، والنظر إلى الإنسان ، تبعا لذلك ، على أن جوهره الإنساني الحقيقي هو في كونه خلوقا مغيرا أكثر منه وارثا ومتابعا .

أريد أن أؤكد أخيرا على أنني لا أزعج أنني أقدم حلولا ، أو أنني مصيب في كل ما ذهبت إليه . فما أقوم به ، في هذا البحث ، ليس إلا بداية ، وهو شأن كل بداية لا بد من أن تشوبه عثرات وأخطاء . ثم أنني أعتقد أن من يثير من المشكلات دقيقتها ومعقدتها ، لا يعلم الوثوق بقدر ما يعلم الشك ، ولا يبشر بالطمأنينة بقدر ما يبشر بالقلق ، ولا يؤكد القناعة والقبول بقدر ما يؤكد التساؤل والبحث . ولعل ما يخفف من نواقص هذه الدراسة أنها تطمح لاثارة البحث في المعنى الأخير للتراث العربي ، من منظور جديد ، وبحرية كاملة .

مقدمة

I

كان الاسلام تأسيسا لرؤيا جديدة ونظام جديد. غير ان للثقافة العربية نشأة مزدوجة : جاهلية واسلامية . وبما ان الاسلام (١) نهاية او خاتمة الرؤيا العربية (والانسانية) للحياة والكون ، فقد فسرت البداية في ضوء الدين الاسلامي ، بحيث ان النهاية صارت هي نفسها البداية . فما يكون النهاية لا بد من أن يكون البداية أيضا، اذ هو نقي لكل ما سبقه مما يناقضه من جهة ، وتأسيس للاصول من جهة ثانية . الجاهلية تتقدم الاسلام ، ظاهريا ، لكن الاسلام يتقدمها جوهريا . ومن هنا لا نعرف الاسلام بالجاهلية ، وانما نعرف الجاهلية بالاسلام . فالاسلام هو الأصل الذي يعرف به ، وفي ضوئه ، كل شيء كان قبله ، وكل شيء يجيء بدءا منه . واذا كان الأصل هو الثابت القديم ، وما يجيء هو المتحول المحدث ، فان القضية الاساسية في دراسة الثقافة العربية ، وفي التراث العربي بعامة، هي في فهم طبيعة العلاقة بين رؤيا الثبات ورؤيا التحول ، او طبيعة الصراع بين منحى الاتباع ومنحى الابتداع . وقد اتخذ هذا الصراع مظهرين :

(١) راجع الهامش في مكان آخر ، فقد أثرت ان افرد للهوامش صفحات مستقلة في آخر الكتاب ، وفقا لتسلسل الفصول (المؤلف) .

دينيا - سياسيا يزور حول الخلافة أو الإمامة ، ودينيا - عقليا يدور حول طبيعة العلاقة بين الدين والعقل ، و الدين والحياة . وبرز في هذا الصراع منذ غياب الرسول ، اتجاهان : الاول يجد في القرشية العربية ، والسنة ، والصحابة اساسه ومنطلقه . والثاني يجد اساسه ومنطلقه في الاسلام بذاته ، وفي الانسان المسلم بما هو انسان . وارتكز أصحاب الاتجاه الاول على نظرة تقول بطاعة الامام ولزوم الجماعة والاكثر ، بينما ارتكز أصحاب الاتجاه الثاني على نظرة تقول بمراقبة الامام ولزوم الحق والعدل والخروج على الامام اذا جار وعدل عنهما . وكان يقابل هذا الانقسام في المعاني انقسام اقتصادي - اجتماعي : من جهة ، اشراف هم الطبقة القرشية وحلفاؤها ، ومن جهة ثانية ، « غوغاء » و « عبيد » و « نزاع قبائل » و « سودان » . وكانت السيادة ، طوال القرون الهجرية الثلاثة الاولى ، للطبقة القرشية وحلفائها . ولهذا كانت السيادة لثقافتها ، ولمنظورها الديني بخاصة ، طوال هذه القرون .

II

اذا كان الدين خاتمة المعرفة ونهاية الكمال ، فذلك يعني أنه لا يمكن ان ينشأ في المستقبل ما لا يكون متضمنا فيه . فالوحي تأسيس للزمن وللتاريخ في آن ، أو هو بداية الزمن والتاريخ . وهو لذلك ليس زمنا ماضيا ، بل هو الزمان كله : الامس والآن والغد . والآن والغد لا يكشفان عما يتجاوز الوحي ، بل انهما ، على العكس ، يشهدان له . الآن لحظة تذكير وكذلك الغد . فليس المستقبل بعد اكتشاف ، بل بعد حفظ ، واستعادة ، وليس عامل تغيير بل عامل تدبير .

الوحي ، من حيث أنه تأسيس وبدء مطلقان ، يتجاوز الأزمنة : الماضي ، الحاضر ، المستقبل . فهو الماضي من حيث أنه الاول ، وهو الحاضر من حيث أنه المستمر ، وهو المستقبل من حيث أنه الآخر المطلق . الوحي - الماضي هو نفسه الوحي - الحاضر ، وهو نفسه الوحي - المستقبل .

ولهذا لا قيمة للزمن التاريخي الا من حيث صدوره عن زمن الوحي . فالوحي حاضر اليوم ، وغدا ، حضوره يوم نزوله . وسيظل حاضرا الى نهاية العالم حضوره يوم هبوطه . وبما أن الوحي دعوة للممارسة فان زمن الوحي هو الحاضر : فالوحي هو ابدا الحاضر الذي يحتضن المستقبل والماضي . والحاضر هنا هو الماضي استمرارا ، وهو المستقبل امكانا . الوحي اذن هو الحاضر - الأبد . وعلى هذا يجب التمييز بين زمنين : زمن الوحي ، والزمن التاريخي ، زمن الأحداث والمظاهر ، أي الزمن العابر . ثمة ، بمعنى آخر ، جوهر دائم وراء العابر الزائل وأبدية هي أبدية الحضور . لا يعود ثمة مكان للهجس بالمستقبل ، لانه ليس الا حاضرا آتيا . فان تمارس مضمون الوحي ، ان تعيش حضور الوحي ، ذلك هو المستقبل . الزمن - الوحي يناقض الزمن اليوناني - كرونوس . كرونوس يخلق كل شيء ويميت كل ما يخلقه ، اما الزمن - الوحي فهو خارج هذه الحركة من الولادة والموت ، حركة التغير والصيرورة . الزمن - الوحي يبقى هو هو ، من الأزل الى الأبد . الوحي ، بتعبير آخر ، لا يعرف بالزمان ، بل الزمان هو الذي يعرف به . الوحي ، بتعبير أفضل ، هو قوة الزمان وليس الزمان هو قوة الوحي . وهذا يعني ان الفكرة الدينية أعلى من الزمان ، أي من التاريخ . التطور التاريخي عابر هامشي ولا قيمة له بذاته . القيمة هي للوحي - الفكرة التي تتجاوز التاريخ وتطوراته . ومن هنا نفهم القول بأن الاسلام لا يهرم ، لا يصير ماضيا وإنما هو حضور مطلق ، وهو اذن صالح لكل زمان ومكان . وليست دراسة الماضي الا دراسة للحاضر ، او شكل سام من اشكال الحضور . واذا شئنا ان نحدد علاقة الوحي بالتاريخ فليس ثمة علاقة ، وإنما هناك فرصة للتاريخ لكي يتشبه بالوحي . التاريخ فرصة الانسان لكي يعلو الى الوحي او يهبط الى الشقاء . لن يكون للتاريخ اذن معنى حقيقي ، الا اذا اندرج في الوحي ، ذلك أن الحاضر لا يكون حاضرا الا اذا كان صورة الأبدية ، فهو ليس حاضرا بذاته ولذاته ، وإنما هو حاضر بالوحي - الأزل والأبد .

هذا يعني ان للزمان معنيين : الأول هو السقوط او البعد عن الاصل . الزمان هنا يعزل وينفي . وعلى الانسان اذن ان يحاربه ، فيعزله وينفيه . ويفعل ذلك بأن يبقى الاصل حاضرا ، أي بأن يستعيده ويكرره .

والمعنى الثاني هو أن الزمان ليس انفتاحا أو مجالا للكشف عن علم « جديد » وإنما هو مناسبة لتذكر العلم المنبثق عن الأصل ، والذي يعرف الكشف به ، ولا يعرف هو بالكشف . الزمان ، بعبارة ثانية ، لا ينطوي على أي تقدم يتجاوز الأصل أو يلغيه . فهو لا يتجه إلى اللانهاية ، بل يتجه إلى نهاية هي البداية التي انطلق منها . والإنسان لا يكتشف شيئا ، بل يتعلم الكشف الإلهي . ومن يتعلم هنا يعني أنه يستعيد أو يكتسب علما سابقا عليه . وهو علم كامل ومعصوم .

ليس الزمان ، في هذا المنظور ، شكلا أوليا لحدس الإنسان ، أو بعدا تكوينيا من أبعاد الشيء ، وإنما هو شيء مخلوق كأي شيء آخر . وهو ، إذن ، نقص كأي مخلوق ، بل هو مناقض للكمال ، وكل ما فيه أو ما يتصل به نقص . فالكمال هو في الأبدية ، لا في الزمان . وبما أن الله قادر أن يعيد خلق الكون في أية لحظة يشاء ، فإن الزمن ليس ديمومة ، وإنما هو آتات متقطعة ، أو مجموعة من اللحظات (٢) . ويكشف الزمان للإنسان أمر الله : كن . فهو إذن ليس إلا واسطة لهذا الكشف . فالزمن هو الحين أو اللحظة أو الآن وهذه كلها تمر كلمح البصر ، حتمية ومفاجئة . وهي بمثابة تنبيه أو إشارة يذكران الإنسان بسلطان الخالق .

الزمان قياس الحركة ، والحركة لا تتم إلا في مكان . فإذا كان الزمان محلا ورمزا للنقص ، فإن المكان هو كذلك محل ورمز للنقص . وإذا كان الزمان مجموعة من اللحظات فإن المكان هو كذلك مجموعة من النقاط . أنه كالزمان واسطة لتذكير الإنسان أن الدنيا فانية ، وأنها ليست إلا جسرا هشا يعبر عليه إلى السماء ، حيث الوجود الإلهي المطلق .

وإذا كان الزمان لحظة والمكان نقطة ، فإن مفهوم السببية ينتفي . ومعنى ذلك أن الله هو وحده الفاعل ، وأن الإنسان ليس إلا محلا لهذا الفعل وشاهدا ، أي أنه ليس إلا كاسبا . ومن هنا ليس الامكان هو أيضا تابعا لإرادة الإنسان ، وإنما لإرادة الله وحده . والإنسان إذن لا يشارك في الكشف عن أي مجهول ممكن ، وإنما يتلقاه أو يكسبه بإرادة الله وفعله .

الزمن اذن ، زمن نبوي . وفي الزمن النبوي يتحول المستقبل الى ماضٍ . فالنبي لا يسير نحو المستقبل ، وإنما يتذكر المستقبل . ولهذا يفعل الزمن النبوي في الانسان بحيث يبدو له الماضي مستقبلا ، والمستقبل ماضيا . انه يعيد الانسان الى الماضي ، فيما يضع الماضي في المستقبل . وهكذا يكون المستقبل شكلا من اشكال الماضي .

والانسان اذن يتحرك ويفكر في زمن سابق على زمنه الشخصي وعلى تجربته . وليس الحاضر ، اي الزمن الواقعي ، الا مناسبة عابرة للتذكير بالابدية . ومن هنا تكون علاقة الانسان بالماضي أو القديم نوعا من العلاقة الايروسية أو الجنسية . ولكن الماضي يجب ان يظل في عذرية كاملة . واذا كان الحاضر ابتعادا عن العذرية ، فان امامه مجالا لكي يقترب منها ، وذلك حين يقبل أجوبة الماضي عن الاسئلة التي يطرحها . أي حين يكون الحاضر صورة ثانية للماضي . ان الزمن هو ما يسلب الانسان ذاته وحياته . انه انهيار دائم . وكل شيء فيه يتفسخ ويندثر . انه المكان الذي يفرغه الله باستمرار . والشيء الوحيد الذي يضيف عليه شيئا من القيمة أو الدلالة هو انه انتظار للعودة الى الاصل ، وجسر يوصل اليه .

III

« الدنيا مزرعة الآخرة » يقول الغزالي ، « ولا يتم الدين الا بالدنيا » والملك والدين توأمان . فالدين أصل والسلطان حارس ، وما لا أصل له فمهدوم ، وما لا حارس له فضائع » (٣) : تكشف هذه الكلمة عن الصلة بين زمن الوحي وزمن التاريخ وعن معنى التاريخ بحسب الوحي ، ذلك انها تكشف عن الصلة العضوية بين الدين والأمة والامام . المجتمع ، بحسب هذه الكلمة ، وحدة دينية ، أي انه لا يجد اساسه في الجنس أو الارض ، بل في الوحي . والمجتمع القائم على الوحي هو ، جوهريا مجتمع تقليد . وهو ليس تقليديا بالنسبة الى الماضي وحسب ، أي من حيث انه يحفظ الوحي ، بل بالنسبة الى المستقبل أيضا ، أي من حيث انه مجتمع يحيا في انتظار

النشور ليشهد للوحي في نهاية الازمنة امام « خاتم الرسل » . وهذا المجتمع الذي يجد أصله ومعاده في الوحي ، إنما يرتبط بالثابت الباقي ، أي « وجه الله » ، لا بالمتغير الفاني ، فالمتغير يعني له النقص . لهذا يعيش خارج الحركة التاريخية معلقا بين ماض هو الوحي ومستقبل هو النشور ، ومن هنا لا تعني له عبارات كالإبداع وإعادة النظر والحدثة إلا خروجا على الأصل . فالجوهرى ، بالنسبة إليه ، هو النظر باستمرار الى الدين أو الوحي كأنه هبط اليوم ، وحفظه كما هو في أصله الى نهاية العالم . وينتج عن ذلك أن أعرف الناس بالأصل هو الأقرب إليه . غلاوائلهم ، بالضرورة ، خير من الأواخر . ذلك أن المثل الأعلى لا يكمن في الزمن الذي يأتي ، بل في الزمن الذي مضى . وليس التقدم إلا هذه العودة الدائمة الى الماضي - الأصل .

من هنا كانت للمتقدم ، بصفة عامة ، أولية على المتأخر ، أو كان له على المتأخر « امر زائد » كما يعبر التهانوي (٤) . فالتأخر محتاج ذاتيا الى المتقدم وللمتقدم زيادة كمال على المتأخر . ومن الناحية المرتبية نصل أولا الى المتقدم ، انطلاقا من الأصل أو المبدأ . فالتقدم يفوق المتأخر بالزمان والطبع والذات والشرف والرتبة .

في هذا المنظور يأخذ التغير معنى سلبيا - أي يصبح انحرافا عن الثابت . القيم هنا ، الحضارة بعامة ، لا تتغير بحيث يجيء الحاضر مغايرا للماضي ، ويجيء ما يكون مغايرا لما كان . ولا يصح قبول التغير إلا شريطة أن لا يخل بالأصل ، أي أن يكون متوافقا مع الماضي ، وأن يوجهه روح الأصل ، وأن يحاكي ، بتعبير أدق نموذجا سابقا . والتغير هنا شكل من تفتح الثابت ونموه ، فهو تقليد ومتابعة وليس ابتكارا . وينتج عن ذلك أن رفض التغير يتضمن ازدراء للمحدث . فالمحدث يعارض القديم - الأصل ، وهو الى ذلك ، فاسد زائل . ينتج ، بالتالي ، أن الحضارة هي ، بالضرورة تكرار : تكرار ذاكرة وتكرار عادة . الذاكرة هنا أساس الزمن ، والعادة تجسيد الذاكرة . الذاكرة تمثل المطلق ، أي السماء ، والعادة تمثل النسبي أي الأرض . فخضوع العادة للذاكرة ، في نوع من التبعية والامحاء رمز لخضوع الأرض للسماء . وإذا كانت العادة هي الحاضر الذي يمر ، فإن

الذاكرة هي كيان الماضي ، وهي ما يجعل الحاضر يتحول الى ماض . والزمن في العادة والذاكرة ليس امتداداً ، وإنما هو تقلص وانكماش .

IV

في اساس هذه المفهومات التي ارستها الخلافة، يكمن جوهر الحركة الفكرية التي بدأها الشافعي، وهي ما سمي بتأصيل الاصول. وكان عمر بن الخطاب قد صاغها صياغة اولية في رسالته الى ابي موسى الأشعري ، حيث قال : « الحق قديم ... اعرف الاشباه والامثال ، فقس الامور عند ذلك واعمد الى اقربها الى الله واشبهها بالحق » (٥) . ويعني هذا القول امرين : الاول هو ان مقياس الحكم فيما ينشأ في الحاضر موجود في الماضي ، والثاني هو ان العلاقة بين الحاضر والماضي يجب ان تكون علاقة فرع بأصل .

يمكن ان نضع قول الخليفة عمر في صيغة ثانية فنقول : « من يريد ان يعرف عليه اولا ان يؤمن » ، فهذه الصيغة تكشف عن قاعدة النظر ، بحسب الرؤيا الدينية كما فهمتها الخلافة الاولى، ومارستها. فالمعرفة تابعة للدين وهي منبثقة عنه. المعرفة، بتعبير آخر، تكون دينية او تكون باطلة. وهذا ما يعبر عنه الشافعي بقوله : « كل متكلم من الكتاب والسنة فهو الحق ، وما سواهما هذيان » (٦) . ويعبر عنه ابن تيمية بقوله : « كل ما خالف الكتاب والسنة فهو باطل قطعاً » (٧) . فالدين مصدر المعرفة الصحيحة ، وفيه تجد المعرفة مقياسها ومنهجها وغايتها . ليس الدين اذن اصلاً لمعرفة الغيب وحسب ، وإنما هو كذلك اصل لمعرفة العالم . أنه « وضع ألهي سائق للدوي العقول باختيارهم اياه الى الصلاح في الحال ، والفلاح في المال . وهذا يشتمل العقائد والاعمال » (٨) . انه اساس شامل للنظر والعمل ، وهو ما يكشف عنه معناه اللغوي (٩) .

والدين قديم إلهي . والقديم إلهي واحد ، لا يصح انقسامه ، اي لا

يصح ان يرفع منه شيء ويترك شيء . يجب ان يؤخذ بكليته وتعامه ووحدته .
وكما انه لا يطرح من الواحد شيء ، كذلك لا يضاف اليه شيء . ومن هنا
كان الواحد تكراراً . انه نفسه ، ازلاً وابداً ، لانه الشيء الذي انتفى عنه
الانقسام . والواحد اذن ، هو ما لا ملجأ ولا ملاذ بسواه . انه المتحد في ذاته ،
المنزه عن الانقسام والتجزؤ ، الذي لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء (١٠) .

والقديم ليس الاصل الاول وحسب ، وانما هو الآخر ايضاً . ذلك
انه الموجود، الباقي بعد فناء العالم . فما يبتداً تبعاً لذلك هو ما يعاد - اي
ان المبتداً في الدنيا هو المعاد في الآخرة ، كما يعبر الأشعري (١١) ، وهو ،
بالتالي ، المعاد في الدنيا . فالدين هو الصورة الكاملة للتعبير عن الاصل
في كماله ، وعدم اعادته يتضمن نفياً لهذا الاصل ، أو على الاقل ، شكاً فيه .
ولا يفيد شيء مع نفي الاصل أو الشك فيه . ومعنى ذلك ان المؤمن يجب ان
يكرر ، الى ما لا نهاية ، القول والفعل الاصيلين الاولين . وأن يكرر الانسان
يعني انه لا يفعل ولا يقول ، أو يعني انه لا فعل له في غيره ، ولا قول له
غير ما يقوله الدين . لا يقدر ، بكلمة ثانية ، ان يغير ، لان التغيير تجاوز
لشيء رآه أو سابق ، أو هو خلق لمثال أو اصل ، آخر ، أو هو انحراف
عن المثال الاول . وليس هذا في مقدور الانسان ، فهو لا يخلق وانما يستعيد
خلق الله ، وقد يفتقه ويفرّع عليه ، لكن شريطة ان لا يخالف اصلاً من
اصوله .

وقد اخذت هذه المبادئ النظرية بعدها التطبيق في الحياة الاجتماعية
السياسة . فان علاقة الفرد بالامة وبالامام هي الصورة السياسية لعلاقته
بالاصل ، بمعناه العام ، من جهة ، وبالدين من جهة ثانية . وهذه العلاقة
اتباعية في الحالين . فالدين ، على الصعيد الغيبي ، هو المسألة الاولى ،
والامامة ، على الصعيد الارضي ، هي كذلك المسألة الاولى . ومن هنا كانت
قضية العلاقة بين الامة والمأموم ، والامام والمأموم هي القضية الاولى . ولكي
تنضح لنا طبيعة هذه العلاقة ، يجب ان نعود الى التسمية التي يطلقها علماء
الشريعة الاسلامية على ما نسميه الآن بالمواطن ، فهم يسمونه «المكلف» (١٢) .

وتعني التسمية ان هؤلاء العلماء لم ينطلقوا في بحثهم العلاقة بين المأموم والامة ، وبينه وبين الامام ، اي بين الفرد والمجتمع ، والمحكوم والحاكم كما نعبّر حديثا - لم ينطلقوا من فكرة الحق ، بل من فكرة الواجب . وهكذا يكون المجتمع مجموعة من الافراد المكلفين أو المسؤولين عن أداء واجبات محددة ، قبل ان تكون لهم حقوق محددة . بل ليس للفرد حقوق ، بالمعنى الحديث ، وجل ما نستطيع قوله هو أنه وكيل أو مؤتمن على حقوق هي جميعا حقوق الله .

ويقسم علماء الشريعة هذه الحقوق الى ثلاثة اقسام : ١ - حقوق الله وهي التي تتعلق بواجبات العبادة على الإنسان و « الحدود » التي شرعها الله والتي تتعلق بمصالح الامة العامة . ٢ - حقوق العباد ، وهي التي تتعلق بمصلحة الافراد الخاصة ، كحقوق الامتلاك . وهذه « ليست أصلية او فطرية بل مكتسبة » ، فمع ان الإباحة هي الأصل في الأشياء ، كما يرى الفقهاء ، فهي لا تُكتسب الا عن « طريق أعتراف القانون بأنواع معينة من المعاملات ، والقانون يتكفل بضمان تلك الحقوق ، حين تكتسب » . لكن تجب ملاحظة أمرين : الأول هو ان « الامتلاك لا يخرج الانسان عن معنى الوكالة » ، والثاني هو ان « الحق الخاص خاضع للحق العام » . ٣ - الحقوق المشتركة بين الله والعباد ، وهي التي « تجمع بين مصالح عامة للامة ومصالح للافراد » ، وتعني ان « حقوق العباد » غير مستقلة عن حقوق الله ، بل تتصل بها اتصال التابع بالتبوع والنتيجة بالسبب .

ومن هنا يتضح ان الشريعة في الاسلام مجموعة فروض او واجبات ، او مجموعة أوامر ونواهٍ . ويعرف الفرض بأنه « كل متحتم قصد الشارع حصوله » (١٣) . وليس الإنسان هو الشارع ، بل الشارع الله وحده . وعدم القيام بالفرض معصية ، وهو ما سمي بالكبيرة .

والفروض قسمان : عينية ، وهي الواجبة على كل فرد بعينه . وتعلق بالعبادة ، اي بصلة الفرد مع الله ، او تتعلق بحقوق الله ، فهي دينية او روحية . وكفائية ، وهي الواجبة على الامة كلها كوحدة او كماهية ، دون النظر الى الافراد بذواتهم وهي تتعلق بالمصالح العام ، او بحقوق الله فيما

يتصل بمصلحة الأمة ككل . وهي اذن تتصل اتصالا مباشرا بالقضايا الاجتماعية والسياسية .

ونلاحظ في هذا التقسيم ان واجبات الفرد السياسية والاجتماعية ثانوية بالنسبة الى واجباته الدينية . بل ان الواجبات الاولى يمكن ان يتخلى عنها كفرد ويفوضها الى غيره . وهكذا ليس لحقوق الفرد ، بمختلف انواعها ، اية أهمية سياسية أو اجتماعية (١٤) ، ولعل السبب في عزوف الناس عن السياسة يكمن في طبيعة هذه النظرة الى الفرض الكفائي . وهذا العزوف ادى الى عزوف عن قضايا المجتمع . وهكذا ترك للأمة - وهي تجريد محض - اعني ترك للامام أن يكون كل شيء ، وأن « يفعل » كل شيء . وقد استغل « الأئمة » ، ولا يزالون ، ما يمكن أن تتيحه لهم فروض الكفاية ، فجعلوا من الأمة مجموعة « ممثلين » ، أي مجموعة من « المتواطئين » مع سلطة الامام الراهن أو الامام الآتي ، وعزلوا الافراد الذين « يمثلونهم » عن الحياة العامة ، السياسية والاجتماعية . وهكذا بدأ المجتمع العربي - الاسلامي ، ولا يزال يبدو حتى الآن ، مجموعة من « الأئمة » و « الحواشي » دون أن يكون للشعب رأي أو فاعلية . وادى هذا الى أن ترجع الأمة الى المرتبة الثانية ، وأن تصبح الامامة الاصل الذي « تستقر » عليه قواعد الدين و « تنتظم » به مصلحة الأمة (١٥) .

وبتضح مما تقدم ان الجماعة ، لا الفرد ، منطلق النظرة ، لدى علماء الشريعة، في تحديد الأوامر والنواهي . أي أن المنطلق فكرة عامة مجردة . ولعل في هذا ما يفسر كيف أن الفروض التي تتعلق بكل ما سوى العبادة ، انما هي فروض كفاية ، أي فروض يمكن تفويضها لممثل أو أكثر وهي ما تقوم به الامامة أو الدولة . فالدفاع عن الوطن والحرية ، مثلا ، وهو ما كان يسمى بالجهاد ، هو ، مبدئيا ، فرض كفاية (١٦) . ولا يصبح فرض عين الا في حالة استثنائية : اذا غزيت ارض الاسلام .

والعلوم ، هي كذلك ، فرض كفاية . « ومن فروض الكفاية القيام باقامة الحج وحل المشكلات في الدين » (١٧) ، ولا يحصل كمال ذلك، كما

شرحه الرملي ، « الا باتقان قواعد علم الكلام المبنية على الحكيميات والالهيات » . ويتابع النووي فيقول أن من فروض الكفاية : « القيام بعلوم الشرع : كتفسير وحديث » ، و « ما يتوقف على ذلك من علم العربية وأصول الفقه وعلم الحساب » (١٨) . ويحدد الغزالي فرض الكفاية في العلوم ، فيقول : « أما فرض الكفاية فهو كل علم لا يستغنى عنه في قيام أمور الدنيا : كالطب ، إذ هو ضروري في حاجة بقاء الأبدان ، وكالحساب فإنه ضروري في المعاملات وكذلك أصول الصناعات » (١٩) . وفي « حاشية ابن عابدين » (٢٠) : « وأما فرض الكفاية من العلم فهو كل علم لا يستغنى عنه في قوام أمور الدنيا . . . كالطب والحساب والنحو واللغة والكلام والأصول ، وكذلك علم الآثار والأخبار والعلم بالرجال وأصول الصناعات والفلاحة » .

وأهم فروض الكفاية المتوجبة على الإمام (أو الدولة) هو ما حدده الماوردي في الصيغة التالية : « حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة » (٢١) وهكذا يكون الدين شأنًا اجتماعيًا - سياسيًا ترعاه الدولة .

V

ان معنى قيام الشريعة الإسلامية على مبدأ الواجب ، لا الحق من حيث أن الإنسان فيها مكلف أصلاً ، هو أنه ينفذ إرادة الله المسبقة . وهذا التنفيذ ليس عملاً إرادياً ، ذلك أنه لا يصدر عن حق أو ملك ، وإنما هو رد ما أعطي للإنسان لصاحب العطاء .

والشريعة، من هذه الناحية، امتداد اجتماعي لنظرة الإسلام إلى الفعل أي إلى قدرة الإنسان وإرادته، كما فهمها المنحى الاتباعي. ويعبر الغزالي عن هذه النظرة بقوله: « أفعال العباد مضافة إلى الله تعالى ، خلقاً وإيجاداً ، وإلى العبد كسباً ،

ليثاب على الطاعة (القيام بتكليف ما كلف به من نهي أو امر) ويعاقب على المعصية فقدرة العبد عند مباشرة العمل لا قبله . فحينما يباشر العمل يخلق الله تعالى له اقتداراً عند مباشرته فيسمى كسباً . وهو يصف هذا القول بأنه « مذهب أهل السنة » (٢٢) ، ثم يقول : « فمن نسب المشيئة والكسب الى نفسه فهو قدرى ، ومن تفاهما عن نفسه فهو جبى ، ومن نسب المشيئة الى الله تعالى ، والكسب الى العبد فهو سنى » (٢٣) .

ان لمفهوم الكسب ، فيما يتعلق بالافعال، على الصعيد الدينى، مقابلاً فيما يتعلق بالابداع ، على الصعيد الادبى ، هو مفهوم التقليد . فالتقليد كسب لما تمّ فعله . ولهذا كان القول بحصر دور الشاعر في الصياغة وحسب عائداً الى حصر صفة الابداع في الله وحده . والله نفسه « تمدح بالخلق وأثنى على نفسه بذلك ، ولو شاركه فيه غيره لبطلت فائدة التمدح » (٢٤) . فالله « منفرد بالايجاد والاختراع » ، ذلك « ان الافعال دالة على علم فاعلها ، والافعال الصادرة من العباد لا يحيطون بمعظم صفاتها ، ولو كانوا خالقين لها لكانوا محيطين بجملة صفاتها » (٢٥) ، بل ان الانسان لا يفعل في الحقيقة لكي يقال إنه يبدع ، فان « افعال الخلق مقدورة له (اي لله) ، فاذا اوجدت كانت افعالا له » ، يدل على ذلك قوله : « والله خلقكم وما تعملون » (٢٦) ، فأخبر انه « خالق لنفس عملنا » (٢٧) .

لكن هل ألنحت ، مثلاً ، عمل ؟ يجب الباقلائي في معرض كلامه على الأصنام قائلاً : « الأصنام أجسام ، والأجسام لا يجوز ان تكون اعمالاً للعباد على الحقيقة » . وحين يرد عليه بالآية : « تلقف ما يأفكون » (٢٨) ، فان العصا لم تلقف الإفك بل المأفوك ، يقول الباقلائي : « ان ما يأفكون هو المأفوك ، كما ان ما يأكلون ويشربون ويضربون هو المأكول والمشروب والمضروب . وكذلك قوله : اتعبدون ما تنحتون » (٢٩) ، لم يعرض تعالى فيه لذكر النحت ، وإنما ذكر المنحوت لأن ما ينحتون هو منحوتهم لا نحتهم » (٣٠) .

والله خلق اللغة كما أنه خلق اللون : « ومن آياته خلق السماوات والارض واختلاف السنتكم » (٣١) . ويعلق الباقلائي على الآية بقوله :

« يريد باختلاف الألسن عند كافة أهل التأويل اختلاف اللغات والكلام بالألسن » . ويعقب مستدلاً بالآية : « واسروا قولكم أو اجهروا به إنه عليم بذات الصدور إلا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير » (٣٢) ، بأن الله يقول : « كيف لا أعلم ما تسرونه وتخفونه من القول ، وأنا الخالق له ؟ » . ويستشهد الباقلاني بآيات أخرى منها : « هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والارض » (٣٣) ، ويعلق بقوله : « فنفى أن يكون خالقاً غيره » ، وبالآية : « والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئاً وهم يخلقون » (٣٤) . وبالآية : « أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم » (٣٥) ، فحكم تعالى ، كما يقول الباقلاني « بشرك من ادعى انه يخلق كخلقه ومن أثبت ذلك لأحد من خلقه . فلو كان العباد يخلقون كلامهم وحركاتهم وسكونهم وارادتهم وعلومهم ، وهذه الاجناس اجمع كخلقه ومن جنس ما يوجد ، لكانوا قد خلقوا كخلقه وصنعوا كصنعه ، ولتشابه على الخلق خلقه وخلقهم - تعالى عن ذلك » (٣٦) .

الانسان ، اذن ، لا يخلق فعله وانما يكسبه . والكسب ، كما يعرفه الباقلاني « تصرف في الفعل بقدرة تقارنه في محله فتجعله بخلاف صفة الضرورة من حركة الفالج وغيرها » . ويفسر هذا التعريف مستطرداً : « وكل ذي حس سليم يفرق بين حركة يده على طريقة الاختيار وبين حركة الارتعاش من الفالج ، وبين اختيار المشي والاقبال والادبار وبين الجر والسحب والدفع . وهذه الصفة المعقولة للفعل حسا هي معنى كونه كسباً » (٣٧) .

ويتضح معنى عجز الانسان عن الخلق ، أي عن الفعل او العمل الا بمعناه الكسبي ، في ما أورده الباقلاني في البابين : الثلاثين ، والحادي والثلاثين من كتاب التمهيد (٣٨) . ففي الباب الاول يميز بين الرزق والملك . فلانسان رزق أي كسب ، وليس له ملك أي قدرة . ويستدل بالآية : « الله الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يميحكم ثم يحييكم » . (سورة الروم : ٣٩ - ٤٠) ، ويقول : « فلما كان منفرداً بالخلق والامانة والاحياء كان منفرداً بتولي الارزاق » . ويقول رداً على سؤال بلسان المعتزلة : ما معنى قولكم انه يرزق الحرام - (وهو من قولهم أن الله رزق الحلال والحرام) ، ان

معنى ذلك أنه « يجعله غذاء للإبدان وقواماً للجسام لا على معنى التملك والإباحة لتناوله ، لأن ذلك مما قد أجمع المسلمون على خلافه » . ويرد على سؤال آخر : « ما أنكرتم أن يكون معنى الرزق هو معنى التملك ؟ » فيقول : « أنكرنا ذلك لأجماع الأمة على أن الطفل مرزوق لما يرتضعه من ثدي أمه ، وعلى أن البهائم من ولد النعم مرزوقة لما تتغذى به من لبنها ، وكذلك هي كلها مرزوقة لما ترتعيه من حشائش الأرض ونباتها ، وأن البهيمة والطفل لا يملكان ذلك مع كونه رزقا لهما ، لأنهم متفقون على أن لبن سائر النعم ملك لربها دون سخالها » . ومن هذا المنظور ليس هناك فرق ، فيما يتعلق بالملك ، بين الإنسان والحيوان .

أما الباب الثاني فهو كذلك حوار بين الباقلاني والمعتزلة ، أورده ، لأهميته ، بنصه الكامل : « فان قالوا : فخبرونا عن الاسعار ، غلائها ورخصها ، من قبل من هو ؟ قيل لهم : من قبل الله تعالى الذي يخلق الرغائب في شرائه ويوفر الدواعي على احتكاره ، لا لقلّة ولا لكثرة ، ولأنه طبع الخلق على حاجتهم الى تناول الاغذية التي لولا حاجتهم اليها لم يكثر بها ولا فكر فيها .

فان قالوا : أفليس لو حاصر بعض السلاطين أهل حصن أو بلد وقطع الميرة عنهم ، لغلت أسعارهم وقل ما في أيديهم ، ولصلح ان يقال : ان السلطان أغلى أسعارهم ؟ قيل لهم : قد يقع الغلاء عند مثل هذا الحصار . ولكن يقال « أن السلطان أغلى أسعارهم مجازاً واتساعاً ، كما يقال « قد أماتهم السلطان جوعاً وضراً وهزلاً ، و « قد قتلهم بالحصار » . وهو في الحقيقة لم يفعل بهم موتاً ولا قتلاً ، وإنما فعل أفعالا أحدث الله عندها موتهم وهلاكهم ، وأن نسب الموت والهلاك الى السلطان مجازاً .

فان قالوا : فيجب أن يكون الغلاء الحادث واقعا عن فعل السلطان الذي أوقع الحصار، لأنه لو لم يفعله لم يقع الغلاء، يقال لهم : ليس الامر كما ظننتم،

لأنهم لو لم يطعموا طبعا يحتاجون معه الى المأكول والمشروب ، لم يمس
أطعمتهم شيء من الغلاء . فعلم أنه واقع من فعل من طبعمهم على الحاجة
الى الغذاء ، ولولا طبعه لهم كذلك ما احتاجوا إليه - وهذا أولى وأحرى .
ومع انه لو خلق الزهد فيهم عن الاغتذاء وإيثار الموت لما اشتروا ما عندهم
وان قل ، بقليل ولا كثير . وعلى أنه لو وجب أن يكون غلاء الاسعار من
السلطان الذي يوقع الحصار ويحمل الناس ويجبرهم على تسعير الطعام ،
ولأنه لو لم يفعل ذلك لم يقع الغلاء على قولهم - لوجد اذا ماتوا جوعا عند
الحصار ان يكون هو أماتهم وفعل موتهم . واذا رفع ذلك عنهم وأمدهم
بالميرة فحيوا بأكل ما يحمله اليهم ، لوجب أن يكون هو أحياءهم . فدل ما
وصفناه على ان جميع هذه الاسعار من الله تعالى .

VI

لعجز الإنسان عن خلق افعاله ، أي للكسب في المنحى الاتباعي الفقهي ، ما يقابله
على صعيد اللغة والشعر في المنحى الأدبي الاتباعي . فالشعر هو أيضا كسب لما تأسس
في الأصل . والشاعر اللاحق عاجز عن ان يكتب ما يتجاوز الأصل . ومن هنا
كانت علاقة الشاعر بالأصول الشعرية تشبه علاقة الفقيه بالأصول الدينية .

وتبعا لهذا ، كان النقد التقليدي يقف من نص القصيدة كما يقف الفقيه
من النص الشرعي . والفقيه يقسم النص الى ألفاظ ومعان . ثم يقسم الالفاظ
الى اربعة اقسام ، وينقسم كل منها ، بدوره ، الى وجوه .

١ - القسم الاول في « وجوه النظم صيغة ولغة » ، ويتناول البحث
في دلالة اللفظ على المعنى المقصود ، أي أنه يميز بين اللفظ : أهو خاص
أم عام أم مشترك أم مؤول ؟ (٣٩) .

٢ - القسم الثاني في « وجوه البيان بذلك النظم » ، ويتناول « وضوح
المعنى المطلوب » ، وهي أيضا ، أربعة : « الظاهر وهو ما ظهر المراد به

للسامع من صيغته ومن غير حاجة الى تأمل ، ثم النص وهو ما ازداد وضوحا على الظاهر ، لا بصيغته بل بسياق الكلام . ثم المفسر وهو ما ازداد وضوحا على النص بما لحقه من بيان قاطع أنسد به احتمال التأويل ، ثم المحكم وهو المفسر الذي ازداد قوة واحكم المراد به ولم يعد يحتمل النسخ « (٤٠) » .

٣ - القسم الثالث في « الوجوه التي تقابل وجوه القسم الثاني » ، ويتناول « أخفاء المعنى المقصود » ، وهذه الوجوه أربعة أيضا : « الخفي ، المشكل ، المجمل ، المتشابه » (٤١) .

٤ - القسم الرابع في « وجوه استعمال ذلك النظم » ، ويتناول « طريقة استعمال تلك الالفاظ للدلالة على المعاني المقصودة » . وهذه الوجوه أربعة أيضا : « الحقيقة وهي اسم لكل لفظ أريد به ما وضع له ، ويقابلها المجاز وهو اسم لما أريد به غير ما وضع له ، ثم الصريح وهو ما ظهر المراد به ظهورا بينما زائدا ، ويقابله الكناية وهو ما استتر المراد به » (٤٢) .

وتقسم المعاني كذلك ، « من حيث وجوه الوقوف عليها الى أربعة :

أولا - ما كان يوقف عليها بعبارة النص ، بمعنى أن اللفظ انما سيق من اجل تلك المعاني ، وان هذه المعاني انما أريدت من اللفظ « قصدا » .

ثانيا - ما كان يوقف عليها بإشارة النص ، بمعنى أن اللفظ لم يكن مسوقا من اجل المعاني ، وان تلك المعاني انما فهمت من اللفظ أيضا ، ولكن « تبعا » لا قصدا .

ثالثا - ما كان يوقف عليها بدلالة النص ، وذلك كل معنى لم يوقف عليه من اللفظ كما هو الشأن في الأول والثاني ، وانما وقف عليه من معنى اللفظ ، أي أن الكلام قد جاء لمعنى من المعاني ، وان هذا المعنى قد دل دلالة لغوية لا اجتهدية على معنى آخر .

رابعاً - ما كان يوقف عليها باقتضاء النص ، وذلك كل معنى ثبتت زيادة على النص لتصحيحه ، أي هو كل معنى لم يعمل النص ولم يفسد شيئاً ولم يوجب حكماً إلا بشرط تقدم ذلك الشيء على النص ، لأن ذلك أمر اقتضاه النص لصحة ما تناوله النص فتكون صحته متوقفة عليه « (٤٣) » .

والعام هو ما جاء في القرآن من قواعد وأحكام كلية ثابتة ، والخاص هو ما جاء في السنة يفسر العام ويبينه . ويؤدي الخلاف حول فهم العام الى خلاف في الآراء والأحكام . كذلك يؤدي الى مثل ذلك الخلاف في فهم العلاقة بينه وبين الخاص . هل العام ، مثلاً ، « يتناول جميع ما يشمله العموم من مفردات » ، أم أنه لا يتناولها ، إلا إذا قامت قرينة على ذلك ، وما لم تقم فيؤخذ بأقل ما يدل عليه العموم » ، أم أن العام لفظ مشترك « وضع لعدة معان مختلفة فلا يفهم منه شيء إلا بمعونة القرائن » ؟ وما العمل حين « يكون العام متعارضاً أحياناً مع الخاص .. وعندما يكون الخاص مضيفاً أحياناً في بيانه معنى آخر ، فوق المعنى المراد من العام » ؟ (٤٤) .

والعام « لفظ يدل على الاستغراق » ولذلك « يحمل على مقتضى تلك الدلالة في العموم والاستغراق » ، وهو « يستعمل في عمومته من غير حاجة الى قرينة او سياق يرجع جانب العموم ، وإنما الذي يحتاج الى القرينة هو دلالة العام على الخصوص » (٤٥) . وإذا كان العام يدل على الاستغراق بالوضع اللغوي لا بالقرينة ، فإن « الحكم الحقوقي الذي يسند الى العام يتناول في الأصل والوضع جميع افراده ما لم يقم دليل على قصر العام على بعض تلك الافراد . وقد أخذ بذلك الاحناف والمالكية والشافعية والحنبلية » (٤٦) .

أما قوة دلالة العام على حكمه فظني ، في رأي المالكية والشافعية والحنبلية ، وقطعي في رأي الاحناف . ومعنى كون العام ظنياً أنه « لا يوجد الحكم قطعاً وبقيناً فيما تناوله من افراد » ، ذلك أن « دلالة لفظ العام على العموم إنما هي من قبيل دلالة الظاهر الذي لا ينفي الاحتمال في دلالة على

غير ما ظهر منه » « فكل لفظ عام يحتمل أن المتكلم انما اراد به الخصوص
لا العموم ... وفي هذا الاحتمال شبهة يذهب معها اليقين » (٤٧) .

اما معنى كون العام قطعيًا في دلالة فهو انه « يوجب الحكم قطعًا و يقينا
فيما تناوله من الافراد » ، ذلك « أن اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى
عند اطلاقه واجبا ، أي لازما وثابتا بذلك اللفظ حتى يقوم الدليل على
خلافه . . » ولا عبرة بالاحتمال لانه « ارادة ممكنة في باطن المتكلم » أي
انها « غيب » لا يمكن الوقوف عليه (٤٨) .

وهكذا حين يتعارض العام مع الخاص يرجح القائلون بظنية العام ،
الخاص لانه قطعي . اما القائلون بقطعية العام ، فلا يرجحون الخاص على
العام لأن كليهما قطعي ، وأنما ينظرون اليهما من ناحية السبق الزمني ،
فيعتبرون السابق منسوخا باللاحق ، وفي حالة جهل الأسبقية الزمنية
يُنظر اليهما كأنهما أرادان معا ، ويخرج العام من العمومية الى الخصوصية
فيكون حكمه « مقصورا على بعض افراده ، فما يراد » من العام هنا هو
ما يراد من اللفظ الخاص » (٤٩) .

وتدخل صيغتا الأمر والنهي في الخاص ، وقد نشأ اختلاف حولهما
كما نشأ اختلاف حول العام والفاظه : هل الأمر والنهي في القرآن والسنة
حتم وفرض فما أمرا به حلال وحسن ، وما نهيا عنه حرام وقبيح ، أم ان
لهما معاني مختلفة لا يترجح احدها على الآخر الا بدليل ؟ والجواب الغالب
في الفقه الاسلامي هو « أن مدلول الأمر هو الوجوب ... لا الوقف ولا الندب
ولا الإباحة ، وأن مدلول النهي هو التحريم » (٥٠) . وينتج عن هذا ان
الحسن هو ما يقره الشرع ، أو ما يامر به ، وأن القبيح هو ما لا يقره أو ما
ينهى عنه . وليس للرأي أو للعقل أن يقرر الحسن أو القبح .

هذا الموقف الفقهي من اللغة يهدف الى تحديد معنى العبارة وما تعبر
عنه ، تحديدا يقينيا ، لكي يمكن الحكم الصحيح . وليس الموقف التقليدي

من الشعر الا امتدادا للموقف الفقهي ، أو تنويعا عليه . وفي الموازنة للامدي ، وهي تعكس الموقف النقدي التقليدي كما اکتمل حول ابي تمام في القرن الثالث ، أمثلة كثيرة تؤكد كلها على طلب اليقينية في الشعر ورفض الاحتمالية ، اي انها تؤكد على النظر الى النص الشعري كما ينظر الى نص فقهي . فالموازنة مليئة بأحكام تدين ابا تمام لانه « خرج على سنن القوم » ، ولم يقتنع ألا « بالتناهي فيما يخرج عن العادة » وخرج « عن عادات بني آدم ليكون امة وحده » ، ومعانيه لا حقيقة لها « لأننا ما رأينا ولا سمعنا » مثلها (٥١) ، ولأن الشعر هو وصف الشيء « على ما هو » وكما شوهد ، من غير اعتماد لأغراب ولا ابداع » (٥٢) . وهذا الخروج الذي قام به أبو تمام مما يدفع الامدي الى وصف شعره بأنه « من كلام أهل الوسواس والخطرات واصحاب السوداء » (٥٣) .

وحين يؤكد النقد التقليدي الشعري على عدم الخروج عن العادة ، فإنه يؤكد على نفي ذات الشاعر ، أي نفي باطن الانسان توكيدا للظاهر السائد . فليس عقل الشاعر أو رايه هو الذي يقرر حسن الشعر أو قبحه ، وإنما العادة هي التي تقرر . فالعادة هي « الشرع » الآخر ، اي هي معيار أول . وهكذا يصبح الكلام ، ومن ضمنه الشعر في هذا المنظور ، شكلا من اشكال التعامل الاجتماعي كما يعلمه الدين ، تقليديا . ولئن كان يراد بالكلام ، قبل الاسلام ، وجه القبيلة أو المتكلم ، فقد صار ، بعد الاسلام ، يراد به وجه الله أو وجه الدين . وقد أدى ذلك الى وضع قواعد خلقية وبيانية للقول . ومن هذه القواعد أنه لا يجوز للشاعر ان يقول ما لا يفصل (٥٤) ، ومنها ضرورة الايجاز في القول (٥٥) . ويقول المحاسبي الذي يؤكد هاتين القاعدتين ان النبي أمر « باقصار الخطب ، وبالايجاز في الكلام ، ونهى عن الاكثار » . ووصف الكثير أو « البليغ من الرجال » بأنه « يأكل بلسانه كما تأكل البقرة بلسانها » (٥٦) . ومن هذه القواعد ان يكون القول بيانا للحق . والحق هنا هو ما تمثله أو تعلمه الاتباعية الدينية . ولذلك فان كل قول لا يصدر عن هذه الاتباعية لا يكون حقا ، ذلك ان الله مصدر الحق وقائله . والانسان يصدقه ويدعو اليه .

وفي رواية ان وفدا من بني تميم قدموا الى النبي ، « فلما دفعوا اليه ، وكان له تسع حجرات من شعر معلقة بخشب العرعر ، ناداه القوم من وراء الحجرات ان يا محمد اخرج الينا . وكان فيهم رجل شاعر ، فقال : يا محمد ، اخرج الينا فوالله ان مدحي لَزَيْنٌ ، وان ذمي لَشَيْنٌ . فخرج رسول الله ، فقال : « من القائل الكلمة » ؟ ف قيل : شاعر . فقال : « كذبت ، بل ذاكم الله » (٥٧) . ويشير المحاسبي الى ان النبي حين قال كلمته الماثورة : « ان من البيان لسحرا » لم يقصد ان يكون البيان كله ، ايا كان ، سحرا لانه بيان وحسب ، وانما قصد ان يخبر « ان البيان يذم فيقول الحق ، ويمدح فيقول الحق ، وان من البيان ما يصور الباطل في صورة الحق حتى يسحر العقول فتعتقد في الباطل انه حق » (٥٨) .

لكن لا يمكن فهم القصد من هذه العبارة اذا عزلت عن مناسبتها . وهذه المناسبة هي انه حين وفد ، فيما يروى ، الى النبي قيس بن عاصم وعمرو بن الاهتم والزبرقان بن بدر ، قال عن الزبرقان : « انه مانع لحوزته ، مطاع في انديته » . فقال الزبرقان : « حسدني يا رسول الله ، ولم يقل الحق ، فانه ليعلم انني افضل مما قال » ، فغضب عمرو وقال : « هو والله زري المروءة ، ضيق المنطق ، لئيم الخال » ، فنظر رسول الله الى عمرو ، فقال : « يا رسول الله رضيت فقلت احسن ما علمت ، وغضبت فقلت اسوا ما علمت ، وما كذبت في الاولى ، ولقد صدقت في الآخرة » . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ان من البيان لسحرا » (٥٩) .

وبهذا المعنى يروي المحاسبي عن مالك بن دينار انه قال : « ما راينا احدا انفق من الحجاج . انه كان ليرقى المنبر ، فيذكر احسانه الى اهل العراق وصفحه عنهم ، واساءاتهم اليه حتى اقول في نفسي : انني لاحسبه صادقا ، واني لاظنهم كاذبين ظالمين له » (٦٠) .

وضمن هذه الدلالة يروى عن النبي انه قال : « ان الله يبغض البليغ من الرجال » . ويفسر المحاسبي هذا القول بانه ليس ذما للبيان عن الحق

بغير تشقيق ولا مدحا للعي عن الحق » وإنما هو ذم للبيان الذي يجاوز المقدار ، وهو اذن « يمدح البيان لا غلوا ولا تقصيرا ولا خطلا » (٦١) .

وضمن هذه الدلالة كذلك يروى أن عمر بن الخطاب حبس الأحنف ابن قيس لما سمع بلاغته « فحبسه سنة مخافة أن تكون بلاغته على غير صدق ، ثم قال بعد سنة : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « احذروا منافقا عليم اللسان ، فإذا أنت لست منهم » (٦٢) .

نستخلص من هذه الأقوال الأمور التالية :

- ١ - أن النبي كان يذم البيان لذاته ، وينهى عنه .
- ٢ - وأنه كان يذم البيان الساحر الذي يصور الباطل حقا ، وينهى عنه ، بحيث يمكن القول إن من البيان لضلالا .
- ٣ - وأنه كان يذم البيان الذي يصدر عن الهوى (الغضب ، الرضى ...) وينهى عنه .
- ٤ - وأنه كان يدعو الى البيان الذي يقول الحق أو « البيان للحق بارادة الله » كما يعبر المحاسبي .
- ٥ - وأن الحق هو الدين الذي هو الاسلام (٦٣) .

ليس الأدب اذن ، ممارسة لغوية ينتج عنها خلق اشكال تعبيرية متنوعة ، وإنما هو سلوك (٦٤) أو ممارسة بالقول والفعل تهدف الى تهذيب الانسان وتساميه . وهذه في الدرجة الاولى ، ممارسة دينية .

يقول الغزالي : « والأدب تأديب الظاهر والباطن ، فإذا تهذب ظاهر العبد وباطنه صار صوفيا أدبيا . ومن ألزم نفسه آداب السنة نور الله قلبه بنور المعرفة .. ومن تأدب بآداب الصالحين فإنه يصلح لبساط

الكرامة ، وبآداب الاولياء لبساط القرب ، وبآداب الصديقين لبساط المشاهدة ، وبآداب الانبياء لبساط الانس والانبساط . ومن حرم الادب ، حرم جوامع الخيرات . . ومن لم تريضه اوامر المشائخ وتأديباتهم فانه لا يتأدب بكتاب ولا سنة . ومن لم يقم بآداب اهل البداية كيف تستقيم له دعوى مقامات اهل النهاية . . . والايمان موجب يوجب الشريعة ، فمن لا شريعة له لا ايمان له ولا توحيد له . والشريعة موجب يوجب الادب ، فمن لا ادب له ، فلا شريعة له ولا ايمان له ولا توحيد له . . وانفع الآداب التفقه في الدين ، والزهد في الدنيا ، والمعرفة بما لله عليك . . واهل الدين اكثر آدابهم في تهذيب النفوس وتأديب الجوارح وحفظ الحدود وترك الشهوات . . فالآداب استخراج ما في القوة والخلق الى الفعل . وهذا يكون لمن ركبت السجية الصالحة فيه ، والسجية فعل الحق ، لا قدرة للبشر على تكوينها ، كتكون النار في الزناد ، اذ هو فعل الله المحض ، واستخراجه بكسب الادمي . فهكذا الآداب منبعها بالسجيا الصالحة والمنح الالهية . ولما هيا الله تعالى بواطن الصوفية بتكميل السجيا الكاملة فيها ، توصلوا بحسن الممارسة والريضة الى استخراج ما في النفوس مركز بخلق الله ، الى الفعل ، فصاروا مؤدبين مهذبين « (٦٥) .

ويقول الغزالي في مكان آخر عن النبي انه « مجمع الآداب ظاهرا وباطنا » (٦٦) وفي « بيان معنى آفات اللسان » (٦٧) يجعل الشعر آفة كالسب والغيبة والنميمة والفحش . ويقول عن هذه الآفات انها عشرون وهي : « الكلام فيما لا يعني ، ثم فضول الكلام ، ثم الخوض في الباطل ، ثم المراء ، والمجادلة ، ثم الخصومة ، ثم التقصر في الكلام ، ثم الفحش والسب ، ثم اللعن ، ثم الشعر ، ثم المزاح ، ثم السخرية والاستهزاء ، ثم افشاء سر الغير ، ثم ذو اللسانين ، ثم المدح ، ثم الخطأ في فحوى الكلام ، ثم سؤال العوام عما لا يبلغه فهمهم من صفات الله تعالى » .

ويفسر الخوض في الباطل بأنه « الكلام في المعاصي كحكاية احوال الوقاع ومجالس الخمر ، وكحكاية مذاهب اهل الأهواء ، وحكاية ما جرى

بين الصحابة على وجه الاستنقاص ببعضهم « (٦٨) ، وفسر التقصير بأنه « تكلف الفصاحة بالتشدد » ، والفحش بأنه « التعبير عن الأمور المستعجة بالعبارات الصريحة » . ويقول عن الشعر « وأما الشعر فحسنه حسن وقبيحه قبيح كالكلام » ، و « الكلام وسيلة إلى المقاصد .. فكل مقصود محمود يمكن التوصل إليه بالصدق والكذب جميعا فالكذب فيه حرام ، وإن أمكن التوصل إليه بالكذب دون الصدق ، فالكذب فيه مباح ، وإن كان تحصيل ذلك المقصود واجبا ، فهذا ضابطه » (٦٩) .

ويقول عن المدح بأن فيه « ست آفات : أربع في المادح وأثنتان في المدوح . فأما التي في المادح – فالأولى أنه قد يفرط في المدح حتى ينتهي إلى الكذب . وثانيها أنه قد يدخله الرياء فانه بالمدح مظهر للحب وقد لا يكون كذلك ، أو أنه قد لا يكون معتقدا لجميع ما يقوله فيصير به مرائيا منافقا . وثالثها أنه قد يقول ما لا يتحققه فيكون كاذبا مزكيا من لم يزكه الله تعالى وهذا هلاك . ورابعها أنه قد يفرح المدوح وهو ظالم أو فاسق ، وذلك غير جائز ، لأن الله تعالى يفضب إذا مدح الفاسق .

وأما المدوح فيضره بالمدح من وجهين ، أحدهما أنه يحدث فيه كبرا وعجبا وهما مهلكان ، والثاني أنه إذا اثنى عليه بالخير فرح به وفتر ورضي عن نفسه ، وقل تشمره لأمر آخرته .. فإن سلم المدح من هذه الآفات لم يكن به بأس ، بل ربما كان مندوبا إليه ، ولذلك اثنى رسول الله صلى الله عليه وسلم على الصحابة رضي الله عنهم أجمعين حتى قال : « لو وزن إيمان أبي بكر بإيمان العالمين لرجح » ، وقال : لو لم أبعث لبعثت يا عمر . وأي ثناء يزيد على هذا ؟ ولكنه عن صدق وبصيرة ، وكانا أجل رتبة من أن يورثهما ذلك كبرا وأعجبا .. كما قال صلى الله عليه وسلم : « أنا سيد ولد آدم ولا فخر » ، أي لست أقوله تفاخرا ، كما يقول الناس بالثناء على أنفسهم ، وذلك أن افتخاره صلى الله عليه وسلم ، إنما كان بالله تعالى وبقربه لا بكونه مقدما على غيره من ولد آدم » (٧٠) .

نخلص من هذا كله إلى امرين : الأول أن « شكل » التعبير يجب أن

يرتبط « بمضمون » ديني اخلاقي . والثاني ان الشعر لا ينظر اليه بذاته ، وانما هو كلام ، و « الكلام وسيلة الى المقاصد » - ولذلك فان كلام الشعر يقيم بمقاصده : فهو حسن ان كائن حسنة وسيء ان كانت سيئة . وينتج عن الامر الثاني ان القيمة ليست في ذات الشيء ، بل هي مضافة اليه . فالكذب مثلا ليس قبيحا في ذاته ، كذلك الصدق ليس حسنا في ذاته . ذلك ان الكذب يمكن ان يكون حسنا حين يكون مفيدا ، او يكون القصد منه حسنا ، وان الصدق يمكن ان يكون ، على العكس ، قبيحا اذا كان ضارا او كان القصد منه سيئا . والدين هو المعيار في هذا كله . واستنادا الى هذا المعيار ، كان المنحى الاتباعي يزداد رسوخا وسيطرة ، في نهاية القرن الثالث وما بعده . ويقسم « اهل العالم » كما يعبر الشهرستاني (توفي سنة ٥٤٨ هـ) الى قسمين : « اهل الديانات » و « اهل الاهواء » (٧١) . وبين اهل الاهواء الفلاسفة ، والدهرية . وطبيعي ان يكون الشعراء بينهم ايضا . ويقول الشهرستاني ان « اول شبهة وقعت في الخليفة شبهة ابليس » ، وبأن مصدرها « استبداده بالرأي في مقابلة النص واختياره الهوى في معارضة الامر » (٧٢) ، و « الجنوح الى الهوى في مقابلة النص » هو « بالنسبة الى انواع الضلالات كالبدور » (٧٣) . ثم ان « الشبهات التي في آخر الزمان هي بعينها تلك الشبهات التي وقعت في اول الزمان » ، فشبهات امة صاحب الشريعة « في آخر زمانه ، ناشئة من شبهات خصماء اول زمانه من الكفار والمنافقين . . » فقد « نشأت كلها من شبهات منافقي زمن النبي عليه السلام ، اذ لم يرضوا بحكمه فيما كان يأمر وينهى ، وشرعوا فيما لا مسرح للفكر فيه ولا مسرى ، وسألوا عما منعوا من الخوض فيه والسؤال عنه ، وجادلوا بالباطل فيما لا يجوز الجدل فيه » (٧٤) . وعلى هذا يكون التمييز بين المسلم والمبتدع هو ان : « الانسان اذا اعتقد عقدا او قال قولا ، فاما ان يكون فيه مستفيدا من غيره او مستبدا برأيه . فالمستفيد من غيره مسلم مطيع ، والدين هو الطاعة والتسليم ، والمطيع هو المتدين ، والمستبد برأيه محدث مبتدع » (٧٥) . ولا ينطبق هذا المعيار على ما يتعلق بالدين وحده ، وانما ينطبق على ما يتصل بالشعر ومختلف النشاطات الثقافية .

VII

يبدو ، في ضوء ما تقدم ، أن الثقافة العربية - الإسلامية تأسست ،
اتباعياً أو تقليدياً . وحيأً وعملاً بمقتضاه ، في وحدة نظرٍ وممارسة :
إنها طريقة معينة في التفكير ، وطريقة معينة في السلوك ، وهي محتوى
معين . وهذا يعني أن الدين متداخل أو مندمج بالظواهر الثقافية
الاجتماعية بحيث لا يمكن وضع حد دقيق يفصل بينها وبينه (٧٦) .
فالتراث الشعري العربي هو في أن ديني ولغوي . والتراث الديني هو
كذلك لغوي وديني . والأمـر كذلك في التراث السياسي ، أو الخلقي .

هكذا يحدد التراث هوية الأمة ويحدد رسالتها . فهو قوام شخصيتها
وخصائنها معا . وبما أن الإسلام أفضل الأديان وأكملها ، والنبوة الإسلامية
أفضل النبوات وخاتمتها ، فإن المسلمين « خير أمة أخرجت » . فكمال
الرسالة والرسول يفترض كمال المرسل إليه . وكما أن الكمال يلغي ، على
الصعيد الديني ، مبدأ التطور أو التغير ، كما أشرنا ، فإنه ، على الصعيد
الاجتماعي يؤكد استعادة الكمال الأول النموذجي . التقدم ، في الشعر
مثلاً ، هو كتابة شعر يقترب ، بكماله ، من النموذج الشعري الأول . وهو ،
في السياسة والحكم ، انشاء نظام يقترب ، بكماله ، من النظام النموذجي
الأول . فالكمال أو التقدم لا يكتشف وإنما يستعاد . والبحث ليس
للاكتشاف ، بل للاستعادة . وبهذا المعنى . كانت الثقافة العربية . في
نشأتها ، وفي مستواها الذي هيمنَ وسادَ ، ثقافةً أتباعٍ وتقليد .

يعرف التقليد ، دينياً ، بأنه « اتباع الإنسان غيره فيما يقول أو
يفعل ، معتقداً للحقية فيه ، من غير نظر إلى الدليل ، كان هذا المتبع
جعل قول الغير أو فعله قلادة في عنقه (٧٧) . هذا المعنى الديني للتقليد
يتطابق ، من حيث الجوهر مع معناه الأدبي . فالتقليد الأدبي هو أن
تحدو حدو مثال تعتقد أنه الأكمل . وقد يتم ذلك دون تأمل أو نظر ،

فيكون تقليداً أعمى . وقد يتم بنظر وتأمل فيكون نوعاً من القياس . وفي هذه الحالة يكون المقيس عليه أساساً لما يمكن أن يقال بعده ، ونوراً يضيء كيفية القول . والغاية من التقليد القياسي الاحتفاظ بطابع المقيس عليه وخصائصه ، ويكون المقيس شكلاً من التوسع . والمقلد هنا لا يقيس إلا على النماذج التي يراها الأكثر كمالاً . فالرديء كما يقول الأمدى « لا يُؤْتَمُّ به » (٧٨) .

غير أن الخطأ في التقليد القياسي هو أنه يفترض أصلاً كاملاً ، وليس في الشعر كمال . بل الشعر هو البحث عن الأكمل بحيث لا ينتهي هذا البحث ولا يتحقق هذا الأكمل . ثم قد تقاس قضية على قضية ، أو مفهوم على مفهوم ، لكن كيف يقاس قلب على قلب آخر ، أو شعور على شعور آخر ؟ ومن هنا كان كل تقليد مهما كان بارعاً ، نسخة ثانية عن الأصل . والنسخة الثانية إضافة كمية لا نوعية . وهي أذن تشويبه للأصل ، من حيث أنها تعممه وتكرره ، فتعده وتقصي على كثافته وتوجهه ووحدته .

ويعود القول بالتقليد في الأصل ، إلى الرغبة في عدم الاختلاف . وبهذا المعنى يسمى التقليد اقتداءً ، والاقتداء اهتداءً . فالتقليد ، في أساسه ، ديني غير أنه اتخذ بعداً سياسياً وأدبياً ، شأن جميع المفاهيم الدينية . فالخلافة ، مثلاً ، تقليد ، أي أن الخليفة يخلف غيره ، مقتدياً به ، قائماً مقامه (٧٩) . والشعر المحدث ، مثلاً ، يجب أن يخلف الشعر القديم ، بأن يكون امتداداً له وتكملة ، وليس ابتداءً على غير مثال سابق . واتخذ هذا المبدأ ، على الصعيد الفقهي ، شكلاً تشريعياً يصوغه الغزالي بقوله : « المخالف للأكثر باغ يجب رده إلى الاتقياد إلى الحق » (٨٠) .

وهكذا كما كان يقاس عمل الخليفة على من سبقه ، ليعرف مدى اتباعيته ، وكما كان يقاس الكلام المحدث على الكلام القديم ليعرف مدى صحته ، كذلك أخذ العلماء يقيسون الشعر المحدث على الشعر القديم .

فاذا كان المحدث يجري على « الأكثر » مما نطق به الشعراء القدماء ، ويساير الشائع من طرائقهم في النظم ، الحقوه بالشعر القديم وساووه به ، والا أهملوه .

وتشير في هذا الصدد ، الى أن القياس اللغوي يعرف بأنه « حمل كلمة على نظيرها في حكم » . ولا يحمل على هذا النظر الا اذا لم يوجد ما يعارضه البتة ، وحينئذ يقاس عليه ولو كان فذاً . لكن حين يوجد المعارض له ، ويكون قليلاً نادراً والآخر كثير شائع ، فحينذاك يقاس على الكثير . ويحفظ النادر ولا يقاس عليه . واذن لا يقاس الا على الكثرة الغالبة . سواء في ذلك الشعر وغيره .

وقد يترادف التقليد ، على صعيد المعرفة ، مع النقل والسماع والعادة وحينئذ يتعارض مع البحث والتأويل ، ويفترض التصديق والاعتراف بالعجز ، وبخاصة أمام المتشابه من الأمور . فقد كان المذهب السلفي في الصفات ، مثلاً ، أي مذهب الاشعرية والماتريدية والفزالي هو نفي المعنى المادي وعدم تحديد معنى مخترع . فالغزالي يقول : « اعرف الناس بمعاني الكتاب وكلام الرسول أصحابه الذين شاهدوا الوحي وعاصروه وصاحبوه وتلقوه بالقبول للعمل به ، وللنقل الى من بعدهم وهؤلاء لم يؤثر عنهم أنهم دعوا الخلق الى البحث والتفتيش والتفسير والتأويل في المتشابه ، بل على العكس من ذلك ، زجروا من خاض فيه وسأل عنه وتكلم به » (٨١) . ذلك أن « الاشتغال بالمعاصي البدنية أسلم من الخوض في البحث عن معرفة الله . الاول غايته الفسق ، والثاني عاقبته الشرك . والله لا يغفر أن يشرك به ، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » (٨٢) . وهذا ما يذهب اليه الرازي بقوله : « المتشابهات يجب القطع فيها بأن مراد الله تعالى منها شيء غير ظواهرها ، ويجب تفويض معناها الى الله ، ولا يجوز الخوض في تفسيرها » (٨٣) .

ومن هنا وقفت السلفية ضد التأويل ، فالتأويل ظنٌ ، والقول في صفات الله بالظن غير جائز ، اذ ربما اولنا الآية ، مثلاً ، على غير مراد

الله فنقع في الضلال (٨٤) وهكذا لا بد من التقليد والنقل ، اي من تبني الموقف ذاته الذي وقفه الاوائل من اصحاب الرسول ، « أعرف الناس » .

وبهذا المعنى ، قيل على الصعيد الشعري ، أن لغة الشعراء المولدين أو المحدثين لا يُحتجُّ بها، وإنما يُحتجُّ بلغة الاوائل، أعرف الناس باللغة (٨٥) فكأن اللغة إرث روحي أو وحي كالدين ، وأكثر الناس فهما لها ، هم الاقرب الى نشأتها وهذا مناقض لما يقره علم اللغات ، والتجربة التاريخية تؤكد ذلك - فقد كان الذين « اكتسبوا » اللغة العربية لا يقلون احاطة بها ، وبأسرارها عن الذين « ورثوها » أو « فطروا عليها » ، وربما تفوقوا » (٨٦) .

والتقليد اخذ مباشر أو نقل عن السنّة . والسنّة تقضي حتى على اللغة ، فبالاحرى ان تقضي على الفكر (٨٧) . فالتقليد ذو منشأ ديني ، غير ان الصراع الذي بدأ بين العرب وغيرهم ، مع حركة الفتوحات والاستقرار في البلدان المفتوحة كان ، على الصعيد التاريخي ، عاملا حاسما في ترسيخ التقليد ، روحا ومنهجاً . فقد ولد هذا الصراع لدى العربي شعوراً بأن لغته ودينه وكيانه القومي وحدة لا تتجزأ ، وان كل مساس بأي من هذه الاطراف الثلاثة ، مساس بها جميعاً . ومن هنا أخذ يحافظ عليها كما ورثها ، أو كما فهمها اسلافه المؤسسون ، ولم يعد يميز بين معنى اللغة بذاتها ، مثلاً ، أو الدين بذاته ، وبين نظرة اسلافه اليها ، وتبني هذه النظرة من حيث هي حقيقة مطلقة .

يفترض التقليد اذن اصلاً يتبعه المقلد ويحذو حذوه . ولهذا فان العلاقة بين المقلد والمقلد هي كالعلاقة بين المتبوع والتابع ، الاصل والفرع، القديم والمحدث. ومن هنا نفهم الدلالة في تسمية الشعر الجاهلي بالشعر القديم . فقد كانت هذه التسمية تعني أفراداً عن الشعر المحدث ، وهذا الأفراد يتضمن تقييماً هو الدعوة الى الاقبال على القديم والتمسك به ، والإعراض عن المحدث ورفضه . ويرتكز هذا التقييم الى الاعتقاد أن المحدث

عارض ، يتبدل ويزول بينما القديم ثابت لا يتبدل ولا يزول . وهذا يتضمن أن العارض لا يقوم ، أن كان فيه ما يقوم ، إلا بالثابت . فالقديم قائم بذاته ، في حين أن المحدث قائم بغيره . أن كمال المحدث هو أن يكون في قيد القديم . فكل ما للمحدث إنما هو عارية من القديم . ويتضمن أخيراً هذا التقييم ازدراء للمحدث وازدراء لمن يكتبه ولمن يقبل عليه ، معا . ثم أنه يتضمن القول بفرادته وتفوقه ، بلاغة وفصاحة ، على شعر الأمم كلها .

وجميع هذه الأحكام « الادبية » تطابق الصفات (الدينية) التي تطلق على القديم (الله) والمحدث (العالم) (٨٨) .

وفي هذا المنظور نفهم مثلاً موقف الجاحظ ومن سايره ، في قوله إن الشعر العربي ظاهرة فريدة في التاريخ ، فما ينطبق على شعر الأمم لا ينطبق عليه ، ولذلك فهو مقصور على العرب . وفي قوله كذلك إن اللغة العربية فريدة لا تشبهها لغة وهي تفوق جميع اللغات . وما ينطبق على هذه اللغات من مقاييس لا ينطبق على اللغة العربية . بل اللغة العربية ، في زعم بعضهم كالله ، لا يحيط بها الإنسان : « كلام العرب لا يحيط به إلا نبي » (٨٩) .

وكما أن الأول ، أي الله ، خلق فعله كله حين خلق بعض فعله ، فإن الجاهلي الأول خلق شعر العربي كله ، حين خلق بعض شعره . فالشعر بعده يجب أن يكون تنوعاً عليه ، لأنه متضمن فيه ، ولأن الشاعر المحدث لا يفعل أو لا يخترع وإنما يكتسب اكتساباً .

وكما كان البيت الأول الذي وضع للناس مباركاً وهدى للناس (٩٠) ، فإن الشعر الأول ، هو أيضاً ، هدى لكل شعر يأتي بعده . والأول هنا هو الأول الإسلامي . ومع أن القرآن ليس استمراراً يتبنى ما قبله تبنيًا كاملاً ، فلا نستطيع أن نصفه بأنه « حديث » ، فهو الصورة الأخيرة ، الكاملة ، للقديم : إنه القديم الأكمل . والامة التي نزل فيها هي « خير أمة » (٩١) .

وكما أن المحدث أو الحادث مفقور بوجوده الى القديم ، فإن الشعر

المحدث مفتقر بوجوده الى الشعر القديم . وكما ان القديم الالهي غني بذاته عن المحدث ، فان الشعر القديم غني بذاته عن الشعر المحدث . ومن هنا كان القول ان هذا سرعان ما يدبل ويذوي ، بينما القديم « كلما حركته ازداد طيبا » . ولو كان الحديث غير مفتقر الى القديم ، لكان مساويا له . وهذا لا يمكن ، كما انه لا يمكن ان يكون الفرع مساويا للاصل او الجزء مساويا للكل ، او الناقص مساويا للكمال .

ان علاقة الحداثة بالقدم يجب ، لكي تكون صحيحة ، ان تكون كعلاقة الاجتهاد بالنص . فكما ان الاجتهاد الصحيح يعني الحكم بروح الاصل ومقتضاه اذ هو استنباط للفروع من الاصول ، فان الحداثة الصحيحة في الشعر وغيره ، يجب ان تكون بمقتضى القديم وفي تطابق تام معه . وهذا ما اكده المنحى الاتباعي، وزادته الممارسة رسوخا . فنحن نعرف ان صلة الشعر بالاسلام مرت في صيغ ثلاث : الاولى هي المعاندة الجاهلية ورد القرآن ، والثانية هي التساؤل : هل القرآن قديم ام محدث ؟ والثالثة عن حقيقة الكلام او اللغة ، ما هي والمعروف ان الاجوبة التي سادت هي ان كلام الله ليس جسما ، وليس عرضا ، وليس من جنس كلام المخلوقين وان العبارة عنه جعلت بلسان العرب . او ، كما يعبر الاشعري ، ان القرآن كلام الله غير مخلوق . لا يقال : اللفظ بالقرآن مخلوق ، ولا يقال : غير مخلوق (٩٢) . لكن سواء قيل : القرآن محدث ، او قديم ، فان القول باعجازه ادى الى تثبيت فكرة القديم ، معنى ولفظا ، وادى بالتالي الى احاطة الشعر القديم بهالة الكمال .

اما الشعر بعد الاسلام فلم يكن له معنى الا من حيث انه كلام حسن او سيئ : الحسن يأمر وينهى وفقا لما يأمر به الدين وينهى عنه ، والسيئ هو ما كان بخلاف ذلك . الشعر يوضح الجمال المجمل المتمثل في الاسلام ، وبما ان الشعر كمحدث مفتقر الى الاسلام كقديم ، فانه لا يقدر ان ينقد ، او يضيف ، او يتجاوز . فالاسلام جمال ابدى : لا يتغير ، لا يزول — ولا يعرف الصيرورة ، تخلفا او تقدما . فليس جميلا من جهة ، قبيحا من جهة ثانية . وليس تارة قبيحا وتارة جميلا . وليس جميلا بالقياس الى هذا

الشيء وقبيحا بالقياس الى آخر . وليس جميلا هنا قبيحا هناك - جميلا بالنسبة الى بعض ، قبيحا بالنسبة الى بعض آخر . انه الجمال ، مطلقا . وعلاقة الشعر به هي ، بالضرورة ، علاقة وأصف بموصوفه ، ومجمل بتفصيل ، ومعطى بأخذ ، وثابت بمتغير ، وكامل بجزئي . ومن هنا لم يغير الاسلام الموقف الجاهلي من الشعر ، لا من حيث النظر الى وظيفته ولا من حيث تقييمه . فقد اضى عليه ، شأن الجاهلية ، بعدا لا زمنا من حيث انه ربط التعبير الشعري بقضايا مطلقة : الاخلاق والقيم بعامة ، فجعل الشعر عقليا يدور حول مقولات وافكار جماعية أكثر مما يدور حول تجارب فردية . ولما كانت الجماعية ، من حيث المحتوى ، تقوم على قيم ثابتة ، فقد صار شكل التعبير عنها ثابتا . غير ان الاسلام كان ، على صعيد آخر ، كما فسره المنحى الاتباعي . نفيا للشعر : فقد تجاوزه القرآن من حيث اللغة وتجاوزته من حيث الأولوية .

كان الشعر في الجاهلية « اصح علم » ، لكنه ، في الاسلام ، بطل ان يكون كذلك ، وصار القرآن هو العلم الاصح . واصبح الشعر الذي يستلهم هذا العلم الاصح هو الشعر الاصح . ومن هنا اتحد علم الجمال بعلم الاخلاق .

ان اتحاد علم الاخلاق بعلم الجمال افى الحد الفاصل بين الشعر والقانون ، بين الثقافة والسياسة . فكما ان الشعر صار شكلا من السلوك الاخلاقي فقد اصبح الفكر كله شكلا من التشريع . ومن هنا ندرك كيف ان الاجماع هو ، في آن ، اجماع رأي وعمل ، نظر وممارسة ، ونفهم ، بالتالي ، ان الاجماع حجة . فكل اكثرية ، على صعيد التشريع ، حجة غالبية . وكل اكثرية ، على صعيد التذوق ، حجة غالبية . الشعر الصحيح هو ما تجمع عليه اكثرية الاذواق - كالحكم او الراي الصحيح الذي تجمع عليه اكثرية الأمة . وهذا يتضمن القول ان الاكثر هو حتما الاصلح لانه الاحق . ويعني ان الشاعر هو من يعبر عن اذواق الاكثر .

تجسد الاسلام في مجموعة من البنى : البنية الدينية وهي القاعدة الشاملة والبنية السياسية - الاجتماعية ، وهي الشكل التنظيمي ، والبنية

الثقافية وهي الشكل التعبيري، وكما ان المتدين بحسب المنحى الاتباعي - لا يفكر ، بل الدين هو الذي يفكر ، واللغوي لا يتكلم بل اللغة هي التي تتكلم ، والفرد لا يفعل بل الله هو الذي يفعل ، فان الشاعر لا يكتب ، بل الشعر هو الذي يكتب . الشاعر ينسخ المكتوب في عقل الامة وذوقها ، وحظه في الاجادة كامن في حسن نسجه . وعقل الامة وذوقها بنية اخلاقية لذلك كان المدح (الاخلاق الصالحة) والهجاء (الاخلاق السيئة) الفنين الاساسيين الغالبين في الشعر العربي ، بل كان يقال : الشعر اما مدح او هجاء اما الانواع الباقية فتفريع عليهما : الغزل ، مثلاً ، مدح لصفات الحبيبة ، الرثاء مدح لصفات الميت ، والوصف هو وصف للمحاسن او المقابح .

فالشعر ، اذن ، هو ، على صعيد النظرية ، الحدو على مثال الاقدمين ، وهو على صعيد الممارسة ، الارتباط بالقيم الموروثة التي تركها الاقدمون ، اي بالسلطة (الراهنة ، او الممكنة) رمز الحفاظ على هذه القيم والدفاع عنها ، وهو على صعيد التعبير ، التوحيد بين الاسم والمسمى بحيث يجيء الشعر كالدين مطابقاً للحق ، بعيداً عن الكذب والاشكال التي توحى به كالمجاز والتخييل وغيرهما .

ومن هنا اتخذت الصلة بالقديم بعداً نفسياً - انفعالياً ، تجلّى ، على الأخص ، في ظاهرة رفض الجديد ، ذلك انه يحدث تغييراً او خلخلة في ما ثبت في النفس ، واستقر . والثابت المستقر ذو طابع جماعي ، ولذلك فان المجدد كفرد ، يُجَابَه بالرفض ، للوهلة الاولى ، لكن هذا الرفض يضعف او يتلاشى بحسب قبول الجماعة له . ومن هنا يلجأ معظم المجددين الى الاستشهاد بكلام ومواقف من الماضي - اي انهم يسوغون التغيير الذي يحدثونه بما كان مستقراً ، ويدافعون عن المتحول بعناصر يستمدونها من الثابت نفسه (٩٣) . فكأن الجديد حجاب يفصل بين الانسان وفطرته . ورفض الجديد يعني ، اذن ، تمسكاً بالفطرة . ويعني ان كل ما عدا الفطرة مما يجيء بالرأي والفكر ، متغير . فما قد يقره الرأي اليوم ، قد ينقضه غداً . وهكذا لا يجوز اخضاع الفطرة للرأي ، ويجب الفصل بينهما ، او بالأحرى يجب أن يخضع الرأي للفطرة .

وهذا الموقف الادبي منبثق عن الموقف الديني كما أسسه المنحى الاتباعي فالدين وحي خالد ، بينما الفكر او الفلسفة اصطناع انساني . وحين نقول باخضاع الوحي لمنطق الفكر او الفلسفة ، نقبل بأن نجعل الوحي عرضة للتغيير الذي قد يقود الى الالفاء . ثم ان الوحي كلمة اخيرة ، وليس في الفلسفة كلمة أخيرة . اصف الى ذلك ان اخضاع الوحي للفلسفة اقرار باستواء ما كتبه الله وما يكتبه الانسان .

وقد ساعدت في ترسيخ التقليد او الاتباعية ، من الناحية التاريخية – الاجتماعية ، عدة عوامل نوجزها فيما يلي :

١ – العامل الاول هو شعور العربي بعامة ، إبان الفتح ، انه غاز ، وان الشعب الذي يغزوه لا يختلف عنه وحسب ، وانما هو دونه كذلك . وهذا النزوع العنصري مما دفع العربي الى مزيد من التمسك بما يبقي على المسافة بينه وبين الآخر ، أي بلغته ، على الاخص ، وبماضيه الثقافي – الديني ، إجمالاً . ولعل في هذا ما يفسر عزوفه عن الصناعة وامتهان الحرف ، بشكل عام . فكأنه كان يشعر ان هذا عرض خارجي ، ازاء اللغة والدين اللذين يجد فيهما شخصيته وما يميزه عن غيره .

٢ – والعامل الثاني هو ان فتوح البلدان لم تكد تهدا حتى بدأت ردود الأفعال بمختلف الاشكال ، من قبل السكان الاصليين في هذه البلدان . وهكذا تحول الفتح الى نوع من الصراع الداخلي بين العرب وغير العرب ، داخل المجتمع الواحد المستقر . واصبح هؤلاء السكان في موقع الهجوم ، على اكثر من صعيد ، فآخذوا ينادون بالتغيير ، بينما اخذ العرب ، تلقائياً ، يردون على هذا الهجوم بالمحافظة على ما تم وأستتب . ومن هنا ما للعرب الى حفظ الاشكال الموروثة ، وبخاصة اللغوية – الشعرية والدينية لانها اقترنت بكيانهم كجنس عربي ، وآخذوا يرون ان كل مساس بها ، انما هو مساس بكيانهم ووجودهم .

٣ – والعامل الثالث هو ان العربي لم يكن ينظر ، بسبب من نشوئه

وتكونه البدويين ، الى الحياة ككل واحد بمختلف مظاهرها ، وانما كان ينظر اليها كاجزاء . وهكذا كان يقبل بتغيير اشكال الحياة ويراها تحسينات مفيدة ، لكنه لم يقبل بتغيير طرائق التعبير عنها ، او بتغيير طرائق فهمها . ومن هنا عاش العربي في ازدواج : فكره شيء ، وحياته اليومية شيء آخر . ولهذا تأثير مزدوج يفقر النظرة من جهة ، ويساعد على مزيد من التمسك بالماضي ، من جهة ثانية .

وقد ترتب على الاتباعية النظرية اتباعية تعبيرية ، فنشأ ما يمكن ان نسميه بعلم الجمال الاتباعي . ويقوم هذا العلم على مبادئ يمكن ايجازها فيما يلي :

١ - المبدأ الأول وهو المستوى الأدنى للاتباع ، يتمثل في اتباع الشيء كما هو او كما يقره الفهم السائد . يأخذ الشاعر فكرة قديمة فيعيد نظمها ، او قصيدة قديمة فيصنع قصيدة تطابقها او يضع في اوزان افكارا او حكما منثورة يتداولها الناس . الشاعر هنا يعيد كتابة المكتوب او المحفوظ . انه ناسخ او ناقل .

٢ - والمبدأ الثاني يتمثل في ان يتبع الشاعر الفكرة كما يفهمها او كما تبدو له .

وهذا يعني انه ينطلق من القناعة التامة بأن هذه الفكرة صحيحة وكاملة ، الا ان له رأيا في فهم صحتها وكمالها ، وتقديرهما ، فيكتب او ينسخ صورتها كما تبدو له . انه ينسخ تفسيره الخاص لفكرة يؤمن ، سلفا ، بأنها الأكثر صحة وكمالا .

٣ - والمبدأ الثالث يتمثل في أن يكون الاتباع احتذاء . ويعني ذلك أن لا يكون ما يكتبه المتبع نسخة مطابقة لما يتبعه ، بل أن يكون نسجا على منواله ، وهكذا لا ينسخه وانما يحذو حذوه .

٤ - والمبدأ الرابع يتمثل في أن المتبع يوحد بين اللغة الشعرية والشكل المعين للقصيدة ، أي بين طاقة تتوالد باستمرار هي اللغة ، وطاقة منتهية هي الشكل . وهكذا يدور المتبع بين المنتهي والمنتهي ، بينما يتحرك المبدع بين الطاقة الأصلية وما لا نهاية له .

وينتج عن هذا كله أن المتبع يثبت الأشكال أو تجسّدات الفكرة ، بينما يعود المبدع ، باستمرار ، إلى ما قبل التشكل ، إلى ينبوع في تفجراته الأصلية . الأول يطيل أمد المكمّل ، أما الثاني فيخلق اكتمالا جديدا . الأول يكرر البداية باستمرار : أنه ، باستمرار ، طفل . أما الثاني فسائر باستمرار نحو ما يتجاوز الطفولة . أن له ، باستمرار ، بدايته الخاصة .

٥ - والمبدأ الخامس هو أن المتبع يوحد بين اللغة والكلام ، أي بين اللغة والقصيدة . وثمة فرق كبير ، على صعيد الإبداع ، بينهما . فاللغة سابقة على الشاعر ، أي أنه لا يختارها ، أما هو فسابق على القصيدة ، ولذلك فإنه يختار كلامها - أي يستطيع أن يكتب بهذه الطريقة لا تلك ، ويستخدم هذا الكلام لا ذاك . واللغة ، تبعاً لذلك معروفة للجميع ، مبدئياً ، أما الكلام فتركيب مغاير جديد . أنه إبداع صيغ وجمل غير معروفة ، وهو إبداع تابع لشخصية المبدع . وليس للغة ، من حيث هي ، ذات معينة تقولها أو تفصح عنها ، فهي جماعية لا تنتمي إلى فرد ، وليس لها هوية فردية . أنها جاهزة ، مسبقاً . أما الكلام فيحيل إلى معنى يدل على الذات المتكلمة ، فالكلام فردي وله ، حكماً ، هوية فردية . اللغة ، أخيراً ، من جهة التقعيد والنحو والصرف ، والعموم والذات الجماعية ، أما الكلام فمن جهة الشاعر المبدع ، والخصوصية ، والذات الفردية ، والابتكار خارج كل تقعيد . اللغة حيادية ثابتة ، أما الكلام فمنحاز ومتحول . واللغة هي ثبات القاعدة ، أما الكلام فهو الحركة الدائمة من الخروج على القاعدة .

VIII

يمكننا ، في ضوء الاتباعية الدينية - الجمالية ، أن نستخرج للعلاقة بين المحدث والقديم ، الأحكام والمبادئ التالية :

أولاً ، الوضوح هو القاعدة والمنطلق . الجاهلية هي البلاغ المبين ، والدين هو ، كذلك البلاغ المبين . وهذا يفترض أمرين : الأول هو أنه لا يجوز لمن يفيد من هذا البلاغ المبين ، ويصدر عنه ، أن يدعي التفوق عليه . والثاني هو أنه لا يجوز له أن يكتب ما يعجز الناس عن فهمه . ذلك أن مخاطبة الناس بما يعجزون عن فهمه يؤدي إلى ضياعهم ، أو إلى ضلالهم . يقول عبدالله بن مسعود : « ما من رجل يحدث قوما حديثاً لا تبلغه عقولهم ، إلا كان فتنة لبعضهم » . ويقول علي : « حدثوا الناس بما يعرفون ، ودعوا ما ينكرون ، اتحبون أن يكذب الله ورسوله ؟ » (٩٤) .

ثانياً ، التحاكم إلى غير الكتاب والسنة في قضايا الدين ، إنما هو ضلال (٩٥) ومن الضلال كذلك التحاكم في قضايا الشعر إلى غير الأصول الجاهلية . فكما أن في الدين أصلاً وفرعاً تابعاً ، فإن في الأدب كذلك أصلاً وفرعاً تابعاً . الأصل الأدبي هو الجاهلية وما بعدها فرع تابع . وكما اختص الله وحده بالخلق والابداع ، فإن قدماء الجاهلية اختلفوا بوضع الأصول وليس لأحد بعدهم أن يضع أصولاً تناقضها .

ثالثاً ، الجاهلية بمثابة شرع أدبي . وكما أنه إذا تعارض الشرع والعقل أي الإبداع ، وجب تقديم الشرع ، فإنه يجب تقديم الشعر الجاهلي على الشعر الذي يأتي بعده ، أي كان ، وإيا كان زمانه ومكانه . وكما أن تقديم العقل على الشرع يؤدي إلى إحالة « الناس على شيء لا سبيل إلى ثبوته ومعرفته ولا اتفاق للناس عليه » (٩٦) ، فإن تقديم الشعر ، أو الفكر المحدث على القديم ، يحيل الناس على شيء يختلفون فيه ، فهو ليس بينا بنفسه ، وليس عليه دليل معلوم للناس ، وفيه اختلاف واضطراب .

وصدق الأصل الجاهلي هنا صفة لازمة ، فهو شبيه بالصدق الملازم للشرع . والأساس إذن هو رد الناس إلى قاعدة لا يختلفون فيها . فالأصول الجاهلية ذات دلالة معلومة ، ومتفق عليها ، شأن الشرع ، أما الشعر المحدث فليست له دلالة معلومة متفق عليها وإنما فيه نزاع كثير . ولذلك لا يجوز أن نعارض ما يتفق الناس على دلالاته ، بما يختلف الناس على دلالاته .

ففي الدين ، بعبارة ثانية ، « لا يعارض ما علمت صحته ، بما لم تعلم صحته » (٩٧) . كذلك فإن الشعر الجاهلي الذي علمت صحته لا يجوز أن يعارض بالشعر المحدث الذي لم تعلم صحته .

رابعا ، وكما أن النبوة لا تخبر بما يعلم العقل انتفاءه ، بل بما يعجز عن معرفته (٩٨) ، فإن في الجاهلية ما يعجز الشاعر المحدث أن يتجاوزه . ولهذا كما يتحتم على الخلق الايمان بالشرع ايمانا مطلقا جازما عاما ، وبأن كل ما يعارضه باطل (٩٩) ، يتحتم على الشاعر المحدث أن يؤمن بالاصول الجاهلية ايمانا مطلقا جازما عاما ، وبأن كل ما يعارض هذه الاصول شعر باطل .

خامسا ، البدعة في الدين تقابل الشرعة ، وكون الشيء شرعيا صفة مدح ، أما كونه بدعيا فصفة ذم (١٠٠) . وهكذا فإن كون الشعر محدثا صفة ذم ، وكونه نسجا على منوال القديم ، صفة مدح . وبما أن الشرعي قد يكون عقليا بمعنى أن الشرع أثبت الدليل العقلي ودل عليه وإباحه واذن فيه (١٠١) ، فإن الشعر المحدث المقبول هو ما تبيحه الاصول الشعرية القديمة وتأذن فيه وحينذاك يسمى محدثا أصليا أو قديما أو محمودا في مقابل البدعة المحمودة .

سادسا ، صنعة القديم بائنة عن الصناعات ، خارجة عن المعتاد ، تدل على انفراده . فهو ، وحده ، يبدع لا على مثال . لذلك لا يجوز أن يقال أن الإنسان يبدع لا على مثال ، لأن في هذا القول مضاهاة لله . ومن هنا لا بد من القول أن الإنسان لا يبدع ، بل يتبع .

سابعا ، المعاني الصحيحة ثابتة في الكتاب والسنة ، فهي الاصول الثابتة ، والمعاني الصحيحة ثابتة في الشعر القديم ولولا ذلك لما أمكن اتخاذه حجة ودليلا أصلا . ولهذا فإن ما لا أصل له في الكتاب والسنة باطل ، في

الدين ، وما لا اصل له في الجاهلية باطل هو أيضا ، في الشعر . ومن هنا لا يجوز ابتداء الالفاظ والمعاني لأنها تحدث الاختلاف والاشتباه ، ويجب اتباع الالفاظ والمعاني الماثورة ، إذ بهذه تحصل المعرفة ، وتحصل الالفة (١ . ٢) .

وفي هذا ما يشير الى ان القول بأن الإنسان يفعل أو يبدع يجر الى امكان القول أن الابداع متمم أو مضاد . وهو يعني ، في الحالة الاولى ، أن الشريعة ناقصة ، ويعني في الحالة الثانية أن الشريعة غير صالحة . يعني بتعبير آخر ، أن المحدث يكمل نقص القديم ، أو أنه أكثر صلاحا منه . والقولان فاسدان .

وإذا كان هذا ينطبق دينيا على العلاقة بين القديم والمحدث ، الخالق والمخلوق ، فإنه ينطبق ثقافيا أو شعريا على العلاقة بين الشعر القديم والشعر المحدث ، بين الأصل والفرع ، الأول والتالي .

وهكذا فإن الشاعر لا يبدع وإنما يصوغ المعنى القديم أو المادة القديمة بطريقة خاصة به . وهذه المادة القديمة موجودة في الشعر الجاهلي ، أو موجودة في غيره . ففي الحالة الاولى يكون عمل الشاعر تفتيقا وتنويعا ، وفي الحالة الثانية يكسب المعنى حضوراً في اللفظ العربي لم يكن له في لغته الأصلية . وقد أخذ الشعر الجاهلي يكتسب ، في الحالتين ، صفة القديم الذي لا أول لوجوده ، وما يأتي بعده يحدث يستمد منه أما المعاني وأما الالفاظ . وإذا كان الشاعر يستمد معانيه والفاظه من مصدر أولي سابق عليه ، فلا يصح أن يسمى مبدعا ، وإنما يسمى ، بالاحرى صائغا أو صانعا .

ويمكن أن نعبر عن القول بنفي إمكان الابداع ، بصيغة ثائية ، فنقول أن العلم لا يحصل للإنسان إلا بعد وجود المعلوم وحضوره لديه ، حسيّا أو ذهنيّا . فالذهن هو مرآة الخارج ، وما فيه فرع وظل لما في الخارج . الخارج أصل والذهن الانساني فرع . أما ذهن الله فهو ، على العكس ،

الأصل ، بينما الخارج هو الفرع . ولذلك فإن ما « يَخْتَرَعُه » الإنسان مأخوذ ، بالضرورة ، من الخارج . ولا تؤخذ « مادته » وحسب ، وإنما تؤخذ صورته كذلك . ذلك أن الصورة ليست الا تراكيب قائمة في الخارج . فكل صورة تقع في وهم أحد إنما هي صورة خلقها الله . وعلى هذا فإن الدهن الانساني لا يبدع شيئاً غير موجود في الخارج ، فلا خالعية للدهن الانساني . حتى العدم نفسه مُتَصَوِّرٌ ، وكل ما يُتَصَوَّر مخلوق لله .

وقد أدت هذه النظرة التي توحد بين الدين واللغة والشعر ، والتي سادت الثقافة العربية والمجتمع العربي الى نتائج أوجزها فيما يلي :

١ - الفصل بين اللغة والمعنى ، أي بين الشكل والمضمون ، وكما أن شكل التعبير في القرآن كامل ، فإن شكل التعبير في التراث الشعري ، الجاهلي على الاخص ، كامل هو كذلك . والكامل لا يتغير . فهو مطلق ، وكل ما يأتي بعده لا بد له ، لكي تكون له قيمة ، من أن يحتديه ويصدر عنه . فتقليده شيء طبيعي ، بل ضروري لأنه محاكاة للمثال - الأصل . وربما امكن لمن يحاكيه أن يساويه ، ولكن يستحيل أن يتفوق عليه . ومهما كانت المحاكاة ضعيفة أو ناقصة فإنها أكثر قيمة من أي أبداع يستلهم نموذجاً أو مثلاً من خارج التراث .

٢ - ليس الشعر ابداعاً ، بل صناعة . ليس الشعر أن يبتكر الشاعر اشكالا وطرائق جديدة ، بل أن يستعيد الأصل ، أو يصنع شكلاً آخر يماثل الأصل ويكون امتداداً له ، فيعبر بلغة تحاكي لغة الأصل .

المنزل هو ، بالنسبة الى الإنسان ، معجز . وكل معجز يتضمن ، على صعيد التعبير ، شكلاً أولانياً ، من جهة ، ويتضمن حتمية تقليده ، من جهة ثانية - من حيث أن نتاج الإنسان لا يمكن أن يكون معجزاً ، إلا كان مساوياً لله .

ومن هنا وازى علماء الشعر واللغة بين بدايتين : الوحي بداية ، وهو اذن اصل لكل ما بعده ، وكل ما بعده يجب ان يكون شرحا له او وصفا وتفسيرا . والشعر في الجاهلية وصدر الاسلام هو كذلك بداية ، واذن يجب ان يكون اصلا لكل ما بعده . وكل ما بعده يجب ان يتبعه ويقلده . ذلك انه معجز كالوحي ، فالشاعر الذي يأتي بعده لا يقدر ان يتفوق عليه ، او يكتب ما يخرج على اصوله . فالمسألة هي ، جوهريا ، مسألة النسيج على منواله ، اي مسألة صياغته ، بتنويع او ترميم آخر ، او بزخرفة اخرى .

٣ - التراث الشعري العربي هو ، كتراث الوحي ، قديم . هذا يعني اولا ان الكمال الأقصى قد تحقق في هذا التراث مرة واحدة والى الابد . وهذا يعني ثانيا ، ان الكمال وراء الشاعر لا امامه ، اي في الماضي وليس في الحاضر ولا المستقبل وبمعني ، ثالثا ، نفي التجديد ، او نفي امكانه اصلا . ذلك ان المسألة لا تعود مسألة جديد وقديم ، وانما تصبح مسألة اصل ثابت يظل اكثر جدة من أي جديد ، واكثر كمالا من أي كمال يأتي بعده . فهو ليس ناقصا لكي يكمله شيء ينضاف اليه . فما ينضاف اليه لا يكمله وانما يدوب فيه ذوبان موجة في بحر . ثم اذا كان الكمال موجودا منذ البداية ، فما يأتي بعده ، هو ، بالضرورة دولته كمالا . واذن كل جديد او حديث هو جوهريا نقص ، بالقياس الى القديم (١.٣) .

٤ - أصبح الفقيه رمزا للحضارة العربية . وأصبح الفكر العربي فقها . وكل فكر فقهي ، نقلي بالضرورة ، لانه كما يحدده ابن خلدون « النظر في الأدلة الشرعية من حيث تؤخذ منها الأحكام والتأليف » (١.٤) ، والأدلة الشرعية هي القرآن والسنة والاجماع والقياس . وهو ، اذن ، فكر يبطل العقل ويقيم النقل . وليس غريبا اذن ان يكون عنوان احد الفصول في مقدمة ابن خلدون : « في ابطال الفلسفة وفساد منتحليها » وهو يعني بذلك ابطال العقل (١.٥) .

الفقيه اذن مرتبط بأمر ثابت موجود قبله هو الشريعة ، ومهمته هي في تفسيره والمحافظة عليه . وقد طبقت النظرة الفقهية ، بأصولها

وفروعها ، على الحياة الشعرية . فكما ان للفقه اصولا نهائية مقدسة تحققت بشكلها النموذجي المثالي في القرآن والحياة النبوية وحياة الخلفاء الراشدين ، فان للشعر هو كذلك اصولا نهائية تكاد ان تصل الى مرتبة القداسة تحققت بشكلها النموذجي المثالي في الجاهلية وصدر الاسلام . وكما ان على الفقيه ان ينظر الى عصر الراشدين كنموذج او مثال يجسد الروح الشرعية الصحيحة وان يعمل على محاكاته ، فان على الشاعر ان ينظر الى عصر الجاهلية وصدر الاسلام كمثال يجسد الروح الشعرية العربية الصحيحة ، وان يعمل على محاكاتها . وكما ان الاجماع في الشريعة مقياس وقاعدة فان اجماع اللوق العام في الشعر هو كذلك مقياس وقاعدة . وكما ان الفقه اصالة في ضبط القواعد والموازن التي تصون الشريعة وتعبر عن الارادة العامة ، فقد اصبح الشعر هو كذلك اصالة في ضبط القواعد والموازن التي تؤكد على ضرورة محاكاة الاصول التي تعبر عن اللوق العام . ومن هنا تحول الشعر شيئا فشيئا الى شكل من اشكال العلم ، واصبح جزءا من الحياة الاجتماعية - انسياسية يمارس من حيث هو صناعة ، شأنه في ذلك شأن بقية الصناعات . ويمكن ان نختصر ذلك فنقول : كما ان ذاتية الفقيه ، بالنسبة الى الاصول ، لا تطلب بل تطلب دقة فهمه لهذه الاصول ، فقد اهملت ذاتية الشاعر وعوالمه الداخلية ، وشُدِّد على دقة فهمه ومحاكاته الاصول ، بحيث لا يخرج عن اللوق العام والعرف والعادة .

. - اصبح الفكر العربي اجماعيا (١٠٦) . ولا يعني الاخذ بالاجماع او الاجتهاد وما يتفرع عنه كالرأي والقياس والاستحسان والاستصلاح نسخا للنص ، اي ابطالا للكتاب والسنة ، فالاجماع والاجتهاد لا ينسخان ، لانهما « دون نصوص الشارع في القوة » . فالاجماع « عبارة عن اجتماع آراء المجتهدين في شيء ما ، وآراء المجتهدين مهما كانت هي دون نصوص الكتاب والسنة في القوة » (١٠٧) ، والرأي « سواء كان اجماعيا او فرديا انما يعمل به حيث لا يوجد نص » (١٠٨) ، وحيث لا يخالف روح الشرع .

ومن هنا يصح القول ، في المنظور الاتباعي ، ان الثقافة العربية مؤسسة على الشرع لاعلى الحرية . انها مؤسسة على النص الكامل الثابت . والشرع تعبير عن

الارادة الالهية ، وهو ينظم الوجود الانساني ويعطيه معنى . ومن الصحيح ان الشرع حرر العربي من اغترابه في الخضوع الى شرع الانسان ، الكيفي . لكن من الصحيح ايضا ان تطبيق الشرع الالهي يحتاج الى بشر الهين حقا ، والا أصبح الاغتراب اشد واصعب . وهذا ما حدث في التاريخ العربي . فقد كانت ممارسة الشرع وفهمه من الضيق والسلفية بحيث اديا الى اعاقه كل نمو لاهوتي ، بخاصة ، وكل نمو فكري ، بعامة . لقد انتهى ، بتعبير آخر ، التوازن بين الحق والواجب . أصبح كل شيء واجبا ، ولم يعد الحق الا وسيلة لتنفيذ الواجب . ومن هنا حدث التفاوت بين الحياة والشرع بين الانسان في اندفاعه نحو مستقبل لا حد لممكناته ، والشرع الذي كان ، في الممارسة حديكبح هذا الاندفاع . واذا شبهنا التاريخ العربي ببيت ، فان الشرع فيه كان يشكل جدرانها وابوابه وتوافده ، ولا تشكل الحياة الحرة ، المتسائلة ، الطامحة الا ثقبوا صغيرة لا تكاد تتسع لكي يدخل منها الضوء .

٦ - أصبح الفكر العربي معياريا ، اعني انه يقيس الحاضر والمستقبل ، على الماضي ، دون تدبر للخبرة والتطور . بل ان الحاضر والمستقبل أصبحا رمزين للانحلال والانحطاط . ويزداد الانحلال والانحطاط طردا مع التقدم الزمني . اي ان الانسان يزداد تقصا بقدر ابتعاده ، زمنيا ، عن الاصل . ولعل خير ما يعبر عن هذه الناحية في جانبها الديني ابو القاسم الصقلي في كتابه « الانوار » ، اذ يقول : « كان اخص الناس بفهم علم الكتاب وشرح معرفة السنة وعمل الرسول اهل القرن الاول لانهم افضل الناس عقلا وأوسعهم علما . ثم جاء القرن الثاني فكاثوا اعقل الناس وأعلمهم بعد الصحابة ، بمعاني أي الكتاب والعمل بالاعتداء وفهم ما شرحه الصحابة من البيان ، غير أن الايثار الذي خص به الصحابة رق في التابعين وكذلك الزهد في الحلال ... ثم جاء القرن الثالث ، فذهب أكثر اهل العلم ، وقل فيهم الخوف والرجاء والصبر والشكر ، وكثر فيهم الخوض والجدل والخصومة والمراء ، وصارت الحقيقة خصوصا والجهالة عموما . ثم جاء القرن الرابع فاضطرب الامر في الحق واستوحشت طرق الهداية للسالكين لها وكثر النفاق ، وعلمت النصيحة ، وقلت الالفة وفسدت النيات في ذات الله وتصالحوأ على الخب والفجور وسفك الدماء بغير حق ... غير أن في

الناس بقايا من أهل التصديق بالقدرة متحققين بالإيمان بالقدر . . فإذا حل دخول القرن الخامس ، اشتد البلاء بأهل الإسلام خاصة ، فيما بينهم ، فكان الكل على الكل في القريب والبعيد . . . بعضهم لبعض فتنة ، وبعضهم على بعض نقمة . . . فإذا دخل القرن السادس ذهب أهل التصديق وبقي أهل الإنكار ، وسلب الناس عقل الأنصار وبقي عقل الحجة عليهم وذهب الإسلام فلم يبق إلا اسمه . ثم العجب العجيب أهل القرن السابع وهم أشرار الناس ، على شكلهم تأتي الألفة ، تتبعها الرادفة « (١٠٩) » .

وقد عبر عن هذه الفكرة في جانبها الشعري ، معظم النقاد العرب . فبقدر ما يكون صنيع الشاعر قريبا إلى الأصل يكون شاعرا . فالتراث نقطة ثابتة يدور حولها الشعراء . وهم يقلون قيمة بقدر ابتعادهم عن هذه النقطة . فالشعراء المخضرمون أقرب إلى الأصل ، أي أكثر قيمة ، من شعراء العهد الأموي . وشعراء العهد الأموي أكثر قيمة من شعراء العهد العباسي ، وهؤلاء أكثر قيمة من الشعراء الذين أتوا بعدهم (١١٠) . وخير ما يعبر عن هذا المعنى كلمة لأبي عمرو بن العلاء ، يقول فيها : « إنما نحن ، فيمن مضى ، كبقل في أصول نخل طوال » (١١١) .

IX

هذا المنحى الثقافي الاتباعي هو الذي هيمن في المجتمع العربي . كان يمثل ثقافة النظام السائد ، ويعبر عن مصالح الطبقات المهيمنة . انه منحى الثبات كما اصطللحنا على تسميته . لكن كان يقابله ويتصارع معه منحى آخر هو ما سميناه بمنحى التحول .

وكان أبو ذر الغفاري بين أوائل من ناضلوا بفكرهم وعملهم ، في سبيل تأسيس التحول . وفي مُنَاح هذا التأسيس ، قتل عثمان . ولم يكن مقتله عملا فرديا ، وإنما كان عملا جماعيا هو النموذج الأول للثورة في الإسلام .

وقد « ثار به الناس » كما يعبر ابن الأثير ، حين رفض أن يعزل عماله ويرد مظالمهم ، وذلك بعد أن وعدهم ، ولم ينفذ وعده ، قائلا لهم : « ان كنت مستعملا من اردتم وعازلا من كرهتم ، فلست في شيء والأمر أمركم » (١١٢) .

وتكمن أهمية هذه الثورة في أن أصحابها كانوا يؤكدون على الفعل ، فكانوا يقولون : « لا نرضى بقول دون فعل » مشيرين الى أن عثمان يقول لكنه لا يفعل . وتكمن ثانيا في جماعيتها العنفية ، وفي أن السلطة هي سلطة الناس لا سلطة الحاكم ، وفي أن على الحاكم ان يخضع لارادة الناس . وتكمن ثالثا في أن غاية الثائرين لم تكن القتل ، بل العدل ، وقد طلبوا منه أحد أمور ثلاثة : إما أن يعزل نفسه ، أو يسلم اليهم مروان بن الحكم ، أو يقتلوه . ويشير صاحب « البداية والنهاية » الى أنهم كانوا « يرجون أن يسلم مروان أو أن يعزل نفسه » . ذلك أنهم « لم يكونوا يحاولون قتله عينا » (١١٣) .

وتكمن رابعا في أنها ثورة طبقية . وقد وصفت عائشة الناس الذين قاموا بها بأنهم « الفوغاء من أهل الامصار ، وأهل المياه ، وعبيد أهل المدينة » (١١٤) .

وقد تأسست الدولة الاموية ، في هذا المناخ الثوري ، نتيجة لحرب خاضها معاوية ضد علي وأنتصر فيها . ولم يكن هذا الانتصار سياسيا وحسب ، وإنما كان كذلك انتصارا ثقافيا . كان منحى العمل عند معاوية يتمثل في فن استغلال العالم ، وكان منحى العمل عند علي يتمثل في فن تحرير العالم . معاوية تيار تثبيت لما هو رآهن ، وفقا لما استقر وساد بشكله الذي أرساه الخليفة الثالث . أما علي فتيار عودة تأصيلية الى الأصل الأول ، النبي ، وبدءا منه .

هكذا نشأت الدولة الاموية على أصل هو انشقاق المجتمع العربي ، سياسيا وثقافيا . وهو انشقاق عمودي وأفقي . أعني أنه لا يشمل الفروع

وحدها ، وإنما هو ، كذلك ، انشقاق على مستوى الاصول ذاتها . وهكذا كانت الدولة بمثابة الجزء الذي سيطر على الكل . وهذا يعني أن الإنسان في هذه الدولة لم يكن يعمل للجماعة ككل ، وإنما كان يعمل لنفسه ولعصبته العائلية أو العرقية . لم تكن المواطنة ، بتعبير آخر ، مدار الاهتمام ، ولم يكن الإنسان يعرف بكونه مواطناً ، بقدر ما كان يعرف بكونه نصيراً . ذلك أن المواطنة كانت ، بفعل الانشقاق الجذري ، ميزة يضيفها النظام على انصاره . فلم تكن مسألة طبيعية أو موضوعية ، وإنما كانت امتيازاً . كانت هبة من الدولة تظلمها على من تشاء ، وتحجبها عن تشاء . وفي هذا استمرت الدولة الأموية قبلية رغم قيامها في مدينة حضارية ومجتمع حضاري . كانت بدوية بلباس مديني . ولعل في هذا ما يفسر استمرار الانفصال بين المجتمع والدولة : تسيطر الدولة على أفراد تفرض عليهم واجبات دون أن تعطى حقوقاً . فلم يكن المولى ، مثلاً ، إنساناً ولم يكن مواطناً : كان يملك أو ينطرح كالأشياء . ولهذا كانت الدولة بالنسبة إليه حداً مطلقاً : يخضع لها كلياً ، أو يرفضها كلياً .

إذا كان الانشقاق الأصل الذي قامت عليه الدولة الأموية ، فإن ذلك يعني أنه لم يكن في أصل هذه الدولة إرادة عامة أو إجماع حر ، وأن هذا الأصل يكمن في قوة القمع والقسر . وهكذا استمرت الدولة بمبايعة يعلنها الفرد بطاعته الكاملة للنظام ، ويكون مكلفاً بممارسة هذه الطاعة لا بمحاربة النظام أو مراقبته . النظام مسؤول أمام الله أو أمام الدين ، لا أمام الذين بايعوه ، ذلك أن البيعة شكل آخر من الخضوع لإرادة الله . وكان الامتناع عن البيعة شكلاً من رفض هذه الإرادة ، ولهذا كان يعاقب من حيث أنه خروج على الإرادة الإلهية .

كان طبيعياً في الدولة الأموية ، تبعاً لذلك ، أن يكون الحق تابعاً للقوة ، بل خاضعاً لها . والقوة هنا هي قوة الدولة ، ولذلك فإن لمصلحة الدولة الأولوية على الحق . كل حق غير حقها، وأن يكن مشروعاً، يجب أن يخضع لها . وإذا كان الحق خضوعاً للدولة فإن الحرية الفردية تصبح هي

أيضا خضوعها للدولة وسلطانها . فالسلطة هنا لا تتحاور مع من يخالفها وإنما تنفضه : النظام قهري قمعي ، يضطهد طرفا يظل في حالة استعداد وتأهب لكي ينقض بدوره ، على النظام كله .

الدولة هنا لاهوت أرضي ، وهي تستمد قوتها وشرعيتها من كون الإنسان في وضع امتنعان منذ ولادته حتى موته وليست الدنيا إلا مجالا لاختباره . فهو خطيئة لكن يتاح له في الحياة الدنيا أن يتخلص منها . والدولة ، في المدرسة السياسية الاجتماعية ، هي القيمة عليه ، فتدينه أو تبرئه . ففي شخص الخليفة تتجمع العدالة والقانون ، القمع والتسامح . انه خليفة الله وسلطته مطلقة لا يرد لها أي قانون أو أية إرادة بشرية . فالخلافة مؤسسة إلهية ، لا تعلم ما هو خارج الإنسان أو تقرر ما يتصل به وحسب ، وإنما تعلم كذلك داخل الإنسان . انها لا تحدد عمله وحده ، وإنما تحدد فكره أيضا . والخلافة لا تخطئ مبدئيا ، وهي ان أخطأت لا يجوز الخروج عليها . فلا عقاب لخطأها . الناس يبايعون الخليفة ، يمنحونه الشرعية ، لكن لا يحق لهم أن ينقضوا هذه البيعة . ان دورهم هو في الامتثال والاطاعة . وليست مبايعتهم اقرارا لارادتهم ، بقدر ما هي اقرار لارادة الله . فللخلافة امتياز لا يمنحه الإنسان بل الله ، ولذلك لا يقدر الإنسان أن يلغيه لانه بذلك يلغي إرادة الله . وهذا الامتياز هو الذي يوجب على الإنسان الخضوع للخلافة .

هكذا يكون المجتمع قسمين : الدولة والناس . وتملك الدولة الحقيقة ، وتملك أيضا مبدأ التطور الإنساني ، لانها تمثل هذا المبدأ وتحميه ، أعني الدين . ويعني ذلك ان هناك مشيئة إلهية لا مرد لها ، تقابلها على الأرض مشيئة الدولة فتجسدها وتحققها ، وان هناك حقيقة قبلية يتلقاها الإنسان ويحيا ويفكر طبقا لها . هذا الموقف يعتبر الدين خارج التاريخ وتبدلاته من جهة ، ويرى ، من جهة ثانية ، أن الدين هو نفسه الذي يوجه التاريخ وتبدلاته .

ومن هنا قامت الدولة الأموية على أساسين : ايدولوجي يتمثل

في نمط من الفكر العروبي القَبَلِيّ، واقتصادي يتمثل في نمط من العلاقات تملك فيه الدولة الانتاج وأدواته . من الناحية الأولى ، كان غير العربي بل غير الموالي للأموية يعزل أو يقصى عن الحياة السياسية الفكرية . ومن الناحية الثانية ، تشكلت حول الدولة الأموية طبقة اتخذت من الفتوحات قوة اقتصادية استأثرت بها . وقد أشار المختار الثقفي الى أن الحقوق التي أتاحتها الفتوح للمسلمين لم تكن حقوقا للجميع بالتساوي ، بل كانت حقوق القادة وعمال الخليفة وأعوانه المقربين ، فقد كانت امتيازات لفئة دون أخرى ، لا حقوقا جماعية . وقد حاول أن ينشئ ، للمرة الأولى ، ديكتاتورية « أهل السواد » ، أو حكما تسود فيه القاعدة ، لكي يقضي على تسلطية النظام المفروض من أعلى . ومن هنا بشر بدكتاتورية الثورة من أجل القضاء على ديكتاتورية النظام التسلطي الجائر . وفي هذا أساس الانقسام الطبقي الذي كان يزداد تبعا لازدياد التطور والتمركز في المدن . وقد أدى هذا الانقسام بدوره الى انقسام ايديولوجي حاد . وتركز الصراع ضد الدولة الأموية في منحيين : سياسي - ثقافي لاحتلال الاسلاموية محل العروبية ، واقتصادي - اجتماعي ، لإبدال البنية الاقتصادية السائدة وعلاقاتها ، ببنية جديدة وعلاقات جديدة .

كان للدولة الأموية منظرون ايديولوجيون يسوغون نشاطها وممارساتها من جهة ، ويحاربون ، من جهة ثانية ، جميع الذين يناوئونها . فعلى الصعيد الديني ، استأثر السلفيون بحق التفسير ، وجعلوه وقفا عليهم ، وكفروا جميع الفرق أو الأشخاص الذين حاولوا أن يفسروا الدين تفسيراً مغايراً، لأنه يؤدي الى التشكيك في الأسس التي تقوم عليها الخلافة الأموية . وكان هؤلاء السلفيون يزعمون أنهم يرثون عصمة النبي ، وأنهم يحكمون على الآخرين باسم هذه العصمة . والفرق بين التفسير السلفي والتفسير التأويلي الذي قامت به الفرق المناوئة ، هو أن الأول يتمسك الى جانب القرآن بالسنة والصحابة ، وبخاصة الخلفاء الثلاثة الأول ، بينما الثاني يتخذ من القرآن منطلقه الوحيد .

ولم يكن السلفيون أو هؤلاء الذين نظّروا للثبات والاتباع يرون أي

امكان لتغير النظرة الدينية كما يمارسونها . كانوا ، على العكس ،
يكيفون كل شيء ليتطابق معها . ولهذا لم يكونوا يفهمون معنى
الانقطاع أو الانفصال عن المبادئ الاجتماعية والاخلاقية التي يقوم عليها
النظام الأموي - لأن هذه المبادئ متوافقة مع نظرتهم الدينية . ولهذا
كانوا يسمون القائلين بهذا الانقطاع بأهل البدع والأهواء، أي كانوا ينفونهم
من المجتمع ويعزلونهم سياسياً ، لكي تخرج أقوالهم من بنيته الثقافية .
فالبدعة ليست انحرافاً عن الطريق السوي وحسب ، وإنما هي تعطيل
مرضي لاستمرار هذه الطريق . وعلى هذا فإن كل تغير لا يمكن إلا أن
يكون عابراً ، حيث يعود المجتمع بعده ، إلى صحته الأصلية الثابتة ، قبل
حدوث هذا التغير . أن ثمة كفاحاً دائماً ضد التحول ، ينتظر « زوال
الغيوم » ، عائداً إلى الثبات . فالتغيرات ما هي موضوعياً ، إلا اضطرابات
وأمرأض ، وما هي ، ذاتياً ، إلا أهواء وبدع . وكان منظرو الثبات ،
تبعاً لذلك ، يرون في الدولة تجسيدا لوحدة « الأمة » أو « الجماعة » ،
ولهذا كانوا يرون أن كل خروج عليها تهديم لهذه الوحدة ، وأنه على
الصعيد العملي ، وقوف ضدها إلى جانب أعدائها . فالخروج ، إذن ،
موقف يجب ، دينياً وسياسياً ، القضاء عليه .

وكان أهل البدع والأهواء يرون هم كذلك أن الدولة هي الشكل
السياسي الضروري لوحدة الأمة ، لكنهم كانوا يضيفون بأن ثروة الأمة ،
في ظل الشروط التي يعيشونها ، تستأثر بها الطبقة الأموية وحدها ، وأن
الدولة الراهنة ليست إلا الشكل السياسي لسيطرة هذه الطبقة واستغلالها
الطبقات الأخرى .

ومن هنا نفهم كيف أن الدولة الأموية لم تكن تحارب أهل البدع
والأهواء لمجرد كونهم يقولون بنظريات دينية تغاير المذهبية السنية ، وإنما
كانت تحاربهم لأنهم على الأخص ، يقولون بنظريات تشكل خطراً على الدولة
ذاتها ، وعلى استمرارها . فبينما تتبنى الدولة القول بأن الماضي التاريخي
للإسلام كما نشأ واستقر ، يجب أن يتكرر ، باعتباره النموذج الأرقى ،
يقول أهل البدع والأهواء أن هذا النموذج الأرقى ليس ما تصوره الدولة
وتمارسه وإنما هو شيء آخر لا يتحقق إلا بتهديم النظام القائم وفي حين كانت

الدولة تتهم أهل البدع والأهواء بأن آراءهم تهدم المجتمع وتسير به نحو الانحلال ، كان هؤلاء يدافعون عن أنفسهم بأنهم ، على العكس ، يسرون ، بالمجتمع نحو مرحلة ثائية ، يزول فيها الاستغلال الذي يتجلى في استئثار طبقة معينة بالحكم والمال ، هي الطبقة الأموية .

كان التنظير الاتباعي يهدف الى خلق وعي مطابق لبنية النظام القائم ، وعي يمارس الطاعة والخضوع ، بحيث تكون الغاية من وجود الوعي هي المحافظة على هذا النظام . وكان انعدام العمل أو نقصه يساعد في استمرار هذا الوعي الخضوعي . ذلك أن الفرد كان خاضعا لنظام العطاء ، وكان نصيبه من بيت المال تابعا لمدى ولائه وطاعته .

كان الشعر نفسه ، من حيث أنه يمدح ويهجو ويرثي ، سلعة ، أي قوة عمل تتمثل في الشعراء . كان الشاعر يبيع نتاجه ، قصيدة قصيدة ، كالسلعة . وكان معرضا ، شأن أية سلعة تجارية ، لتقلبات الدولة أو الخليفة (السوق الخاصة به) . ولم يكن الشاعر ، من حيث هو بائع ، في موقع الإنسان الحر الذي يسيطر على سلعته ، وإنما كان يبيعها ، على العكس ، من موقع الإنسان المضطر . فهو لا يقدر أن يعيش إلا إذا أعطاه الخليفة، ولا يعطيه الخليفة إلا إذا كان شعره ينمي الراسمال السياسي للخليفة ، إذا جاز التعبير . وكانت قيمة السلعة تابعة لمدى طاقتها على تنمية هذا الراسمال .

إذا صح أن تستعير عبارة هيفل في وصف المجتمع البورجوازي بأنه مملكة العقل الحيوانية ، فمن الممكن القول أن النظام الأموي كان مملكة الدين الحيوانية . ولهذا لم تكن ثقافته تحريرا ، بل كانت ترويضاً . وفي حين كان الذين ينظرون لهذا النظام يرون الطبقات الاجتماعية الجديدة « من أهل السواد » قوى سلبية مهدمة يجب كبحها وقمعها ، كان أهل البدع يرون فيها وفي ممارساتها بؤادر وعناصر ايجابية لبناء مجتمع جديد حر وعادل وغير عنصري . ولهذا كان من الطبيعي أن يخوض أهل البدع نضالا من أجل مجتمع آخر بدأت تتحقق ملامحه الأولى : اقتصاديا ، في

قطع الروابط مع نظام الملكية السائد والانتقال الى تنظيمات بأشكال اشتراكية ، وثقافيا ، في قطع الروابط مع الأفكار السلفية ، وتأويل الدين تأويلا يلائم الحياة الانسانية القائمة . ومن هنا ، تكمن أهمية آراء المبتدعة في أنها لم تكن تغيرا عقليا وحسب ، وانما كانت ايضا تؤدي الى تغير تاريخي : سياسي - اجتماعي . كانت رفضا لشروط المجتمع القائم وعملا لتغييرها . وهكذا ارتبطت الحركات الفكرية الرفضية دائما بحركات ثورية . ولئن كانت هذه الحركات ترى في بؤس « أهل السواد » شيئا آخر أكثر من البؤس ، أعني المخزون الثوري الذي سيهدم النظام القائم ، فان النقد الذي مارسه هذه الحركات لم يكن يصدر عن وعي بأن الأوضاع التي تنقدها إنما هي شروط خاصة محددة لمرحلة انتقالية في فترة تاريخية معينة . ولهذا كان على الصعيد النظري ، نقدا تغلب عليه المذهبية ، وكان على صعيد الممارسة ، نقدا تغلب عليه الطوباوية . كذلك كان وعي الحركات الثورية ردة فعل أو انعكاسا أكثر مما كان فعالية . لم يكن وعيا كاملا بشروط الانسان الحقيقية ومصالحة الحقيقية ، ولهذا كانت الحركات الثورية التي استندت إليه تهدف الى إزالة النظام القائم ، أكثر مما كانت تهدف الى إقامة الحرية .

X

اتخذت الثورة شكلها التنظيمي الأكمل في الحركة القرمطية . ولئن كانت هذه الثورة متعددة لا تجمعها أسباب واحدة ولا غايات واحدة ، فقد كانت تجمعها فكرة واحدة ، على الأقل ، هي القول بالخروج على الطغيان أو على « السلطان الجائر » .

وكان للحركة الثورية أهمية تحويلية كبرى تجسدت ، على الأخص ، في الفصل بين العروبة والاسلام ، أي في القول باسلامية العروبة بدلا من عروبة الاسلام ، وفي اعطاء الاسلام عمليا بعدا أنسانيا ، أمميا ، يتجاوز القومية والجنس الى الانسان بما هو انسان . وتجسدت كذلك في نظرية

خلع السلطان الجائر ، وفي القول ان الخلافة لا يجوز ان تكون محصورة في قريش ، وانما يجب ان تكون للأجدر والأحق ، ايا كان لونه وجنسه . وقد عني ذلك عمليا المساواة بين المسلم والمسلم ، دون فرق بين مولى او سيد ، عربي او أعجمي ، والمساواة بينهما اقتصاديا ، وفقا للعدالة والحق ، فيما سمي بـ « نظام الألفة » الاشتراكي ، الذي وضعت الحركة القرمطية .

هكذا يبدو ان الثورة على البنية السياسية - الاقتصادية التي يمثلها النظام الأموي ، كانت ترافقها الثورة على البنية الثقافية التي يستخدمها أو يستند اليها . وقد تجلت هذه الثورة في مختلف المجالات الثقافية ، بدءا من اللغة . ولم تكن ثورة على مادة المعرفة بذاتها ، بقدر ما كانت ثورة منهجية تهدف الى تثبيت فهم جديد للموروث الثقافي ، ومنهج جديد في البحث والمعرفة . ويمكن ايجاز مبادئ هذه الثورة في ثلاثة : العقل قبل النقل ، الحقيقة قبل الشريعة ، الابداع قبل الاتباع .

من الناحية الاولى ، كانت الحركة الاعتزالية تنظيرا عقليا للدين . فما فعله المعتزلة ، بالنسبة الى الدين الاسلامي ، يشبه الى حد ما ، ما فعله الفلاسفة اليونانيون الاول ، بالنسبة الى الاسطورة اليونانية . فقد عقلنوها ، وبدءا من هذه العقلنة ، نشأت الفلسفة . وهكذا كانت العقلنة الاعتزالية بداية لنشوء الفلسفة العربية .

كان الدين قبل الاعتزالية ، تعليما لا تعليلا ، قبولا لا تساؤلا ، نقلا لا عقلا . وفي الاعتزالية ، صيغت المسألة الدينية، من جديد، صياغة عقلانية واضحة ، ولم تقتصر هذه الصياغة على وحدانية الله وحسب ، وانما تناولت كذلك النبوة والإيمان والأخلاق . ان الله ، بحسب الاعتزالية ، مفهوم عقلي . وهو ، في هذا المستوى ، تصور انساني بحت ، وليس ثمة سر : قاله واضح وضوحا عقليا ، كذلك النبوة ، وكذلك الكون بأسره . ومن هنا يمكن القول ان الاعتزالية ، في اطار النقلة الدينية ، كانت ثورة

حقيقتية : فلم يعد النقل محور المعرفة ، بل صار العقل محورها . الله نفسه صار مسألة عقلية ، وتبعاً لذلك أمكن القول : لا حقيقة الا بالعقل .

واذا كانت الإمامية - الصوفية نقلت الدين من شَيْئَةٍ الفكرة الى رمزيّتها ، ومزجت بين الأصل والولادة ، بحيث أصبح تفسير الصيرورة يستند الى صورة الاتحاد بين الأب والأم ، فان الاعتزالية أعطت للأصل طابعاً تجريدياً خالصاً هو ما سمي بالتنزيه ، وهو تنزيه مطلق لا يوصف ، بمقتضاه ، الله بآية صفة . فالله خارج العالم ، مناقض للعالم ، يديره ويدبره من خارج .

ولم يطرح الفكر العربي ، باستثناء الفكر الإمامي - الصوفي ، مسألة الوحدة الكونية ، بل عني بثنائية الإنسان : الروح المغايرة للبدن ، والتي تقوده على غرار ما يقود الله الكون . لكن الروح التي هي « من أمر ربي » تعود في نهاية المطاف الى بارئها ، وتقدر في شروط وحالات معينة ، ان تعرفه وان تتخذه ، بحسب التجربة الصوفية ، او ان تقترب منه وتظفر بوجود متحرر من الزمن والتغير .

هكذا أكد الاعتزال الفصل بين الله والكون ، وبين الله والإنسان ، وأكد القول بأن وراء الطبيعة المرئية إلهاً غير مرئي ، ولا يمكن أن يرى ، ومع ذلك فان هذا الامرئي هو الحقيقة الثابتة وان المرئي هو الوهم الزائل . وذلك على الضد مما ترى الإمامية - الصوفية التي أقامت نوعاً من العلاقة الجدلية بين الامرئي والمرئي ، او بين الله والإنسان . ومن هنا لم تكن الاعتزالية ثورة أصلية ، وإنما كانت ثورة منهجية : كان الخبر ، آية أو سنة ، يعبر في التقليد الديني عن حقيقة جوهرية ، بل كان معرفة مطلقة ، لكن الاعتزالية جعلت من الخبر مجرد صورة تمثيلية عن المعرفة ، فهو متصل بالايمان العامي ، اما اليقين فلا يقوم على الخبر ، وإنما يقوم على العقل .

ومن هنا قالت المعتزلة بأن العقل لا النقل هو الذي يحكم على العالم،

ويقرر طبيعة الصلة بينه وبين الله . فالكون عقلي ، والدين نفسه لا قيمة له ان تناقض مع العقل . كان هذا تحولا حاسما في تاريخ الفكر العربي ، فلقد اخذ الانسان العربي يجرؤ على ان يخضع الوجود كله، المادي والغيبي، لمقاييس العقل وأحكامه ، بعد ان كان الامتثال السلفي - التقليدي هو الذي يسود الحياة والفكر . واخذ الاعتزال ينظم العالم الديني ، وعالم الأرض ، تنظيما عقليا . ومن هنا عرفت الحركة العقلية اجمالا بمعارضتها لكل نظام جائر . ومثل هذه المعارضة تتضمن المطالبة باعادة تنظيم للحياة السياسية والاجتماعية وفقا لمبادئ العقل . فالتوكيد على العقل مرتبط بالتوكيد على الحرية . فلا عقل دون حرية ، ولا حرية دون عقل . العقل يفهم الواقع والحرية تغيره أو تعيد تشكيله وفقا للعقل . والممارسة السياسية مجال لنمو الحرية ، أي لنمو العقل . فالمجتمع الذي لا حرية له في هذه الممارسة لا يكون عاقلا ولا حرا .

هكذا اعطى الاعتزال للدين معنى جديدا ، وأكد على ان الإنسان قادر بقوته العقلية ان يفهم الكون وأسراره ويسيطر على العالم . ويعني ذلك القول بمبدأ استقلال العقل . فالإنسان هو الذي يميز بين الحق والباطل، ويعرف الخير والشر . فالحقيقة قائمة بذاتها ، والعقل الانساني قادر على اكتشافها . واعطاء العقل هذه الاولوية يتضمن الكفاح ضد كل ما يناقضه ، سواء كان سياسة أو اخلاقا أو فكرا أو دينا . واذا كان هذا الموقف تحريرا للإنسان من جميع أشكال التقليد ، وارساء لمنهج جديد في المعرفة ، فقد كان في الوقت نفسه ، ردا مباشرا على التقليدية السلفية التي تقول بعجز الإنسان عن بلوغ الخير بنفسه أو بعقله ، أو بقدرته الانسانية وحدها . ومن هنا فصل الاعتزال الدين عن الطغيان السياسي ، وجعل من السياسة عملا عقليا ، ومن الدين ممارسة عقلية .

غير ان الاعتزال لا يرى ان العقل مناقض للدين ، بل يرى ان الدين هو نفسه عقل . فالعقل ليس مقيدا بأي نظام او شكل للمعرفة مسبق ، وانما هو مبدأ كلي وضروري . فلا مصادفة اذن ، ولا معجزة ، بل القانون العقلي الشامل هو الذي ينظم العالم . وهكذا كان الاعتزال خطوة في سبيل

نقل الإنسان من الدين بالنقل والتقليد ، الى الدين بالعقل والحرية .
فهو ، كنظرة عامة ، ليس شيئاً آخر الا الدين نفسه موضوعاً في شكل
جدل عقلي . ومن هنا كان نمطاً آخر للضياع ، ولعله كان اشد تعقيداً
لانه لا يؤسس الغيب على الغيب ، شأن الدين ، وانما يؤسس الغيب على
العقل ، اي انه يقر ما ليس من شأن العقل ، بالعقل ذاته .

مع ذلك لم يكن ممكناً ان تنشأ الفلسفة العقلانية بمعناها الخالص
الجدري ، استناداً الى حركة الاعتزال بحد ذاتها . ولعل ذلك عائد
لسببين : الاول هو ان العقل العربي ، حتى في صيغته الاعتزالية ، لم ينف،
في تفسيره ظواهر الطبيعة ، الفعل الإلهي المستمر المباشر في الطبيعة بحيث
استمر القول بأن لكل ظاهرة طبيعية سببها الإلهي (لا الطبيعي) ، وتبعاً
لذلك ، لم ينف المعجزة . والسبب الثاني هو ان هذا العقل ظل ايماناً -
اي ظل ينطلق من مقدمات شرعية يفرضها صحيحة لا شك فيها . وهذا
يعني انه ظل أسطورياً ، بمعنى ما ، بعيداً عن التجربة . وهكذا بقي العقل
في اللغة - الدهن ، لا في الطبيعة - التجربة . اي انه بقي فوقياً ، فلا يتغير
او ينمو عبر التجربة وصناعة الأشياء وممارستها ، وانما يتراكم تعليمياً .
انه عقل يهدف الى التأثير على الانسان ، لا على الطبيعة . فالعقل العربي
وليد الدين لا التساؤل ؛ انه ابن الله والوحي وليس ابن الانسان
والطبيعة .

كان لا بد اذن من حركة عقلية تنقد الوحي بذاته . فمن جوهر الوحي
ان الانسان ناقص بطبيعته ، ولا يستطيع ان يتجاوز هذا النقص بقوته
ذاتها ، اي بعقله . لذلك لا بد له ، لكي يحقق كماله وخلاصه ، من قوة
غير انسانية، قوة إلهية تهديه ، وهذه القوة هي الوحي . فما ينقد الانسان
ليس كامناً في ذات الانسان ، وانما يكمن خارجها .

وقد انطلق ابن الرواندي والرازي في مناقشتهم للوحي من القول :
إمّا ان الوحي موافق للعقل ، وإمّا انه مخالف . فان كان موافقاً، فان العقل
يفني عنه ولا يحتاج اليه الانسان ، اما ان كان مخالفاً فذلك يعني انه لا

تنقد الإنسان إلا قوة تناقض الإنسان . فكان الإنسان موجود خارج نفسه ، وهذا مما يكذبه العقل . فالوحي في الحالتين ، إما أنه نافل وإما أنه باطل .

ويعني ذلك أن الإنسان قادر أن يفهم الكون وأن يسيطر على الطبيعة وعلى مصيره ، اعتمادا على العقل ، ودون حاجة إلى الوحي . وبما أن هذه القدرة مقيدة ، تاريخيا وسياسيا واجتماعيا ، بسلطة الوحي الزمنية والدينية ، فإن الخطوة الأولى في تحرير الإنسان كما يرى الألحاد هي في تحريره من الدين .

هذا النقد للوحي يتضمن نقدا للفكر الذي أنتجه الوحي . فليس الوحي وحده هو النافل أو الباطل ، وإنما الفكر القائم على الوحي هو كذلك ، نافل وباطل . أن هذا النقد يرى في نهاية النبوة بداية الواقع ، وفي نهاية النظرية بداية التجربة . فاذ ينتهي الفكر النبوي ، يحل محله الفكر الذي يصدر عن التجربة الإنسانية ويتحقق العقل في العالم الواقعي . وهكذا يصبح الفكر انبثاقا من التجربة ، لا هبوطا من الغيب . كذلك ، لا تعود السياسة ممارسة باسم الوحي وشكلا للتصور الديني للعالم ، وإنما تصبح ممارسة إنسانية تقوم على العقل .

أن منطق الألحاد هنا يعني العودة إلى الإنسان في طبيعته الأصلية وإلى الإيمان به من حيث هو إنسان . فمادام الإنسان تابعا للغيب ، لا يمكنه بحسب هذا المنطق ، أن يكون إنسانا . فتجاوز الوحي هو إذن تجاوز لإنسان الوحي ، أي تجاوز اللاإنسان إلى الإنسان الحقيقي ، إنسان العقل . هكذا يقدم الألحاد نفسه كثورة تهدف إلى أن تهدم سلطة يمارسها الإنسان ، باسم الوحي ، على الإنسان ، أو يمارسها ، باسم الغيب ، على الواقع . أنه تهديم للشرعية وتجسدها الاجتماعية - السياسية . ولهذا كان الألحاد توكيدا على إرادة الإنسان الخاصة بحيث يكون عقله ، شريعته وقوته . المقدس ، بالنسبة إلى الألحاد ، هو الإنسان نفسه ، إنسان العقل ، ولا شيء أعظم من هذا الإنسان . أنه يحل العقل محل الوحي ، والإنسان محل الله . ومن هنا يقدم الألحاد نفسه ، كنواة لحياة المستقبل وفكر المستقبل ، مقابل الدين الذي يرد الحاضر كله ، فكرا وعملا ، والمستقبل كله إلى الماضي . أنه ،

بتعبير آخر ، أول شكل للحدأة . ذلك أن نقد الوحي في مجتمع يقوم على الوحي ، ليس . بحسب المنطق الالحادي ، الشرط الأول لكل نقد وحسب ، وإنما هو أيضا الشرط الأول لكل تقدم .

وإذا كان الالحاد نهاية الوحي ، فانه بداية موت الله ، أي بداية العدمية التي هي نفسها بداية لتجاوز العدمية . « افعل » ، « لا تفعل » : حلت محلها : « أعقل » و « أريد » . فلا أمر ولا نهى مسبقان : العقل وحده يأمر وينهى .

والواقع أن هذا النقد للوحي لم يكن الا نقدا للسياسة . فنقد السماء هنا إنما هو نقد للأرض . وهذا النقد لا يتناول مبادئ وافكارا وحسب ، وإنما يتناول أيضا النظام الاجتماعي - السياسي ، بمقدار ما يعكس هذه الأفكار والمبادئ ويمثلها .

فالدولة التي تقوم على أساس ديني هي ، بالضرورة كما يرى الالحاد ، دولة غير عادلة ، لأنها لا تقدر أن تنظر إلى مواطنيها المختلفي الأديان ، أو المتفاوتين في إيمانهم ، نظرة واحدة ، ولا بد من أن تفضل بعضهم على بعض . ومثل هذه الدولة من وجهة النظر الالحادية فاسدة ، أصلا . ذلك أن الحق فيها امتياز تفرضه الصفة الدينية . فالحق فيها خاص لعام . ولذلك لكي يتحرر الإنسان في الدولة الدينية ، لا بد من أن تتحرر الدولة ذاتها من الدين . فالدين لا يوحد بين الإنسان والإنسان بل ، على العكس ، يفرق بينهما . أما الذي يوحد بينهما فهو العقل . لا بد إذن من إزالة الدين من المجتمع ، وإقامة العقل . والإزالة هنا لا تقتصر على الدولة أو الدين العام ، بل يجب أن يزال الدين الخاص أيضا ، أي دين الفرد ذاته .

على أن هذا النقد ظل عقليا ، لم يرافقه نقد لأوضاع الإنسان ومشكلاته . فقد كان الالحاد الذي يصدر عنه الحاد عقليا ، ولم يكن الحاد نضاليا . ولهذا تنحصر أهميته في القول بتحديد

آخر لماهية الانسان ، انطلاقا من التوكيد على ان هذه الماهية ليست في الوحي بل في العقل . كان هذا النقد ، بتعبير آخر ، تقويضا للدين ولم يكن تقويضا للأساس الذي يقوم عليه .

لكن ، اذا كان القول بالنقل يتضمن القول بصحة المنقول ، التامة ، المستمرة عبر الزمان والمكان ، مما يعني ان مجال التطور في المنقول ضيق او مغلق ، فان القول بالعقل يتضمن الانفتاح وقابلية التطور المستمر ، بالضرورة . ذلك ان الموقف النقلي تقليدي بالضرورة ، اي تكراري بالضرورة . اما العقل فيرفض ، ويغير ، ويختار ، وفي هذا تكمن آلية التطور . وهو ما رسخته الحركة العقلية متمثلة ، على الأخص ، بالالحاد .

كان الله - الغيب محورا للتأمل ، قبل الرازي وابن الرواندي ، وبفضلهما أصبح الانسان - العقل هو المحور الجديد للتأمل . وكان ذلك خطوة أساسية في توكيد فاعلية الانسان ، وحرية ، اي في توكيد قدرته على أن يكون سيد مصيره ، قادرا أن يفعل ، بحريته وعقله ، كل شيء . وكانت تلك مقدمة لاعتناق العربي من الجبرية ، الإلهية او التاريخية ، ومن المصادفات العمياء . وحين يصبح العقل والحرية محور التأمل وأساس الفعل ، يكون ذلك دليلا على ان فكرة التقدم ، أي فكرة الفاعلية الانسانية المغيرة ، أخذت تدخل التاريخ .

وفيما كان الانسان يبدو انه تحقق زمني عارض لجوهر قبلي ثابت ، أصبح من الممكن بدءا من الرازي وابن الرواندي ، أن ينظر اليه على انه تحول مستمر من الأقل كمالا الى الأكثر كمالا ، ومن الجبرية الى الحرية . ولم يعد الكمال نقطة ثابتة تحققت مرة واحدة وإلى الأبد ، وإنما أصبح الكمال نقطة لا يمكن بلوغها نهائيا ، لان الانسان هو هذه الحركة اللانهائية في اتجاه التقدم ، أي في اتجاه ما لا ينتهي . ولئن كان جوهر الانسان يكمن في الحرية والعقل ، فان جوهر الواقع يكمن هو كذلك فيهما . فثمة تطابق بين الذات والموضوع ، بين الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة . هكذا يقدم

الرازي وابن الرواندي اساسا عقليا جديدا للحركات الثورية التحررية ، ولكل حركة تحررية ، على صعيدي النظر والعمل . كان فكرهما تأسيسا نظريا للحرية ، ولهذا كان تمهيدا لتأسيسها تأسيسا عمليا في الثورة .

اذا كان الالحاد جوهر ما يؤدي اليه تفكير الرازي وابن الرواندي ، بالحاحهما على تحرير الانسان من الوحي وسلطته ، فان التاريخ يبطل ، تبعاً لذلك ، أن يكون تجلياً لإرادة الله ، كذلك تبطل الدولة المتمثلة في سلطة الخلافة أن تكون ، هي أيضاً تجلياً أو تجسيدا لهذه الإرادة . تصبح الدولة والتاريخ تابعين لإرادة الانسان نفسه . وهكذا يتوجب على الانسان أن يكيف العالم الخارجي ، بما يتفق مع الحرية والعقل ، وأن يصنع هو نفسه ، بارادته وحريته ، الدولة والتاريخ . يجب ، بتعبير آخر ، أن تنتهي هيمنة الدين على المجتمع ، وأن تحل محلها هيمنة الحرية والعقل . ويعني ذلك انتفاء الحقيقة القبليّة ، كما يعلم الدين . فالحقيقة تالية . انها تحقق بالعمل . فنحن نتعرف على الحقيقة بالممارسة لا بالنظر أو التأمل . والانسان ، إذن ، هو الذي ينشئ الحقائق انطلاقاً من فعاليته وممارسته . الحقيقة ، بتعبير آخر ، تكون ثورية أو لا تكون . ومن هنا يذكر موقف الرازي وابن الرواندي بما يقوله برودون ، من أن الانسان وجد ليحيى بلا دين ، أي بلا أي فكرة جاهزة مسبقة ، مطلقة أو غير مطلقة .

اخيراً ، لا يصدر هذا الموقف عن مجرد نظرية في الالحاد ، وإنما يصدر عن نظرية في الانسان : الانسان ، لا الله ، هو مركز الكون .

على أن للحركة العقلية ، بعامة ، دوراً آخر في ارساء مفهوم جديد للتاريخ استناداً الى مبدأ التأويل الذي أسهمت في وضعه وتطويره . فالتاريخ ، بحسب النظرة السلفية ، ليس الا المضمون الزمني للدين . الدين سيد الأرض ، والتاريخ هو تجليات هذه السيادة . وبما أن الدين لا يفهم من زاوية التقدم والتأخر ، بل من زاوية الكمال الذي لا يتغير ، فان التاريخ العربي لم يفهم من زاوية التقدم أو التأخر . والأنظمة التي تتابعت

لم يكن احد منها يطرح نفسه على أساس انه أكثر تقدما من سلفه . بل انه على العكس ، كان يطرح نفسه على أساس انه الأكثر تمسكا بالدين ، اي الاشد عودة الى الاصل . فالتاريخ ليس تقدما ، وانما هو تجسيد للممارسات الدنيوية التي تتم وفاقا لمبادئ الدين .

فحين يهرم شكل اجتماعي او سياسي لا يعني انه هرم لانه استنفد طاقاته ، بقدر ما يعني انه هرم لانه انحرف عن المسار الديني الاصيل ، ولهذا فان الشكل الاجتماعي او السياسي الذي يخلفه لا يعني انه أكثر تقدما منه ، من حيث انه كشف عن قوى جديدة في المجتمع ، مثلا ، وانما تكمن قيمته في مدى كونه احياء للمسار الديني الاصيل . فالدين مجال لتقدم لا تقدم بعده .

وعلى هذا فان التاريخ ليس تغيرا باتجاه الافضل ، او تقدما الى الاكمل ، وانما هو نوع من دورات تتكرر ، باستمرار .

الوحي ، بتعبير آخر ، من حيث هو نص ، اكتمل وانتهى ، والتاريخ ، من حيث هو وقائع ، لا يكتمل ولا ينتهي ، وانما يظل منفتحا . هذا التعارض بين الوحي والتاريخ هو ما حاولت حركة التأويل ان تزيله . فالتأويل هو قراءة لنصوص الوحي بشكل لا يتعارض مع حركة التاريخ ، بل ، على العكس ، يتوافق معها . ومن هنا التوكيد على ان هذه القراءة يجب ان تستخرج المعنى الذي لا يتعارض مع العقل .

هكذا تحولت ، في حركة التأويل ، علاقة الانسان بالوحي من كونها تقوم على اولية النص ، الى كونها تقوم على اولية العقل ، أي اولية الممارسة التاريخية . هذا الاهتمام بالزمانية او التاريخ تجلّى في اشكال مختلفة : ابطال النبوة او التجريبية العلمية ، والصوفية ، والابداع الشعري . ولم يعد التوكيد ، في هذه الاشكال ، على القدم ، بل على « جدة الزمان » ، كما يعبر ابو تواس .

التأويل ، في هذا المنظور ، صيغة عقلية لفهم الحركة التاريخية والتآلف مع تغيرات الزمن . الزمن ، بحسب الوحي ، ينتج باستمرار شيئاً واحداً هو الوحي ، فما لا يتغير مقياس للمتغير . وما يتعالى على التاريخ هو الذي يوجه التاريخ . أما الزمن ، بحسب التأويل ، فينتج ، باستمرار ، أشياء متغيرة . وإذا كان الوحي يحل محل التاريخ الحي ، وهوامله المادية الواقعية ، عوامل غيبية لا زمنية، فيفسر الزمنى باللازمى، والانسانى بالإلهى ، فان التأويل محاولة لتزمين الدين ، واعطائه أبعاداً مادية وأنسانية . وهكذا يعني القول بتغير الزمن ، تجاوز التقليد الى الحديث الناشئ ، أو تجاوز ما لم يعد واقعياً ، الى ما أصبح قائماً في الواقع . ومن هنا اخذ الحاضر يتعارض مع الماضي ، واخذ الحالي يتنافس مع السابق . ونشوء الحس بالحالي يتضمن ، بالضرورة ، نشوء الحس بالممكن ، أي بالمستقبل .

غير أن نشوء هذا الحس زاد في حدة ما يناقضه ، فازداد الايمان بالماضي وسطوته ، وبأن الحاضر ليس الا سقوطاً أي ابتعاداً عن الأصل . وازداد ، تبعاً لذلك ، الحس بالمستقبل متجسداً في فكرة النبوة المستمرة، أو الهداية المنتظرة ، أو في حركة الثورة . والاتجاهان ينبعان من الشعور بوطأة الحاضر : الاول يلجأ الى الماضي لانه يرى الحاضر انحرافاً وانحطاطاً، والثاني يتجه الى المستقبل لانه لا يرى في الحاضر ما يجيبه عن المشكلات التي يواجهها . الاول يكرر البداية المطلقة ، والثاني لا يراها الا بمقدار ما تتآلف مع التاريخ .

يضع الدين ، بمفهومه الذي ساد سلفياً ، الآخرة مقابل الدنيا ، أو الغيب مقابل الطبيعة . وهو ، في ذلك يفصل بين الفكر والواقع ، كما يفصل بين النفس والجسم . هناك ، بدئياً ، اغتراب مزدوج : « الفكر » مغترب عن الواقع ، والواقع مغترب عن الفكر . هناك ، بدئياً ، صراع بين طرفين ليس الخلاص (أو الهلاك) في وحدتهما . بل الخلاص (أو الهلاك) في تغلب أحدهما على الآخر . طبيعي اذن أن يكون الموقف الديني من الدنيا هو أن يشكلها وأن يعيد تشكيلها وفقاً لمقتضى الآخرة . فالواقع موجه ،

قَبْلِيَّاً ، برؤيا مثالية لا ترى فيه الشيء من حيث أنه موضوع بذاته ، وإنما تراه من حيث أنه يلائم هذه الرؤيا أو ينافرها . والواقع كله معروف ، مسبقاً ، ومهمة الإنسان هي أن يتعرف على هذه المعرفة . أن على الواقع ، بتعبير آخر ، أن يبرهن ، عبر تطوره ، أنه متوافق مع هذه الرؤيا المثالية الغيبية ، والا كان منحرفاً ومن الضروري تقويمه .

لهذا التناقض بين الدنيا والآخرة ، شكل آخر هو التناقض بين الحرية والضرورة ، الفطرة والعقل ، الذات والموضوع . ويفترض هذا التناقض أن يفهم الإنسان (الذات) الشيء (الموضوع) كما خلقه الله . وهذا يعني أن يقبل بالعلاقات القائمة بين أشياء العالم ، كما شاء الله لهذه العلاقات أن تكون ، دون محاولة للبحث فيما يتجاوزها . فالأشياء هي ما هي بحسب تصور الله لها ، وأسرارها أو ماهياتها لا يعرفها الإنسان وليست من شأن العقل ، وإنما يجب أن تترك لله ، أي أن تؤخذ من الوحي . هكذا لا يعود للأشياء ، في الممارسة العملية ، معنى يتجاوز معناها الظاهر . الوجود هو هذا العيني المتحقق : ما مضى نجهله ، وما يأتي من الممكنات إنما هو من شأن الله لا من شأن الإنسان . ويعني هذا ، على صعيد المعرفة ، الشكل النقلي للإيمان بظاهر الوحي ، دون تأويل أو ذهاب إلى البواطن أو الماهيات ، فذلك لا يعلمه غير الله . ومن هنا لا يكون الفكر الإنساني إلا انعكاساً للوحي أو تفسيراً ثقلياً .

وكما كانت هناك ثنائية الدنيا والآخرة ، الروح والجسد ، نشأت ثنائية الله والجماعة ، فقد أكدت السلفية على أن الوجود الإسلامي الحقيقي هو وجود الجماعة وأن الرأي الحقيقي هو رأي الجماعة . فالفرد يحقق وجوده وفكره ، أي يتحقق كإنسان داخل الجماعة . هكذا يبدو الدين ، في الممارسة العملية ، بحسب السلفية ، أنه لا يتوجه إلى خلاص الفرد من حيث هو كائن متميز ومستقل ، وإنما يتوجه إلى خلاص الأمة أو الجماعة . فالدين لا يحل مشكلة الفرد إلا من ضمن مشكلات الأمة ككل ، ويعني ذلك أن الحرية مسألة جماعية لا فردية ، شأن الفكر .

إذا كانت الحركة الثورية والحركة العقلية محاولة لرفع هذا التناقض

او التعارض بين الذات والموضوع ، الآخرة والدنيا ، الله والعالم ، فان التجربة الصوفية حاولت ان ترفع التناقض بتوكيدها على التجربة الشخصية ، اي على الفرد الذي يحقق ذاته في حوار ثنائي بينه وبين الله ، او بين الانا والانت . فلم يعد العالم ، بحسب هذه التجربة ، طرفا مناقضا ، وانما اصبح طرفا متما . صار العالم تجليا لله ، اي صار هو نفسه الله ، في حضور آخر .

منذ ان يعي الصوفي انه ذاته لا غيره ، يعي ان الغير يحدد وجوده ، شأن الذات . فليس الانا مبدء الحياة والفكر ، وانما الانا - الانت هو هذا المبدأ . فالعلاقة الحقيقية بين الانا والانت هي الحب ، لا التشريع . ان حب الآخر هو الذي يقول لك من انت ، وبدءا من الآخر تخاطب الحقيقة . ومن التخاطب والتفاعل بين الانا والانت تنبجس الأفكار . وحدة الانا والانت ضرورة لتوليد الانسان ، جنسيا وفكريا على السواء .

يتجاوز الفكر الصوفي الذرية الفكرية ، الشافعية - السلفية ، اعني النظر الى الوجود كمجموعة من الاشياء والحالات المنفصلة المتناقضة الثابتة : النار والماء ، الليل والنهار ، الحزن والفرح ، الجنة والجحيم ... الخ . فلا يعود الليل نقيضا للنهار ، بل يصبح وجهه الآخر ، ولا يعود الحزن مضادا للفرح بل يصبح امتدادا له . فليس التصوف رفضا للسلفية كموقف فكري وحسب ، وانما هو رفض لها كمارسات عملية . فالصوفية تجربة جديدة في المعرفة وفي السلوك ، وهي فهم آخر للدين يفاير السلفية التقليدية .

تؤكد السلفية التقليدية ، كما يؤصلها الشافعي ، على ان المعرفة تكون حقيقية او يقينية بقدر ما تكون عقلية ، اي بقدر ما تكون بعيدة عن الذات المجتهدة واهتماماتها وحاجاتها . الحقيقة ، في هذا التصور ، منفصلة عن الذات العارفة . فهذه الذات لا تكتشفها وانما تنقلها . والعالم ، في مثل هذا التصور ، غير حقيقي والانسان فيه مفترب ، ذلك ان العالم ليس تحقيقا لوعي الانسان وانما هو موضوع مفروض عليه

مسبقا . ومن هنا يصح القول ان معرفة الشيء لا تستمد من حالته بها هو وانما تستمد من التصور الديني لماهية هذا الشيء . فماهيته قائمة او محفوظة في هذا التصور . والحكم على الشيء لا ينبع من داخله ، بل من خارجه . الحكم ، بتعبير آخر ، على ما يجري في الزمان ، يصدر عن مفهومات وقيم من خارج الزمان . فحقيقة الشيء ليست فيه ، بل خارجه - في المفهوم او التصور وهو ، هنا ، الوحي . وبهذا المعنى نفهم كيف ان حقيقة الصدق او الكذب ليست في الصدق بذاته او الكذب بذاته ، وانما هي خارجه في نية الكاذب او الصادق . فالخير والشر ليسا ذاتيين او عقليين وانما هما دينيان ثقليان : فحقيقة الفعل انما هي خارج الفعل .

وتميز الصوفية ، في سبيل ايضاح منهجها في المعرفة بين الشريعة والحقيقة . الشريعة هي من الدين الحرف ، اي المحدود المباشر المنتهي . اما الحقيقة فهي المفتوح ، اللامنتهي . والانسان العارف الكامل كامن في وعيه هذه اللانهاية . فليس هناك شيء خارج الذات . العالم كله في الذات ، ووعي الذات هو وعي العالم ، فالذات والعالم وحدة ، وليس لوعي الذات حدود : فهي لا تعي المنتهي وحسب ، وانما تعي كذلك اللامنتهي . فما يرى الشافعي انه ، وحده ، الحقيقة ، يراه المتصوف انه الحقيقة في شكلها الحرفي المتدل ، المحدود ، الذي لا يقين فيه ، اي انه يراه بعيدا عن الحقيقة . فالحقيقة هي ان تتجاوز الشريعة بشكلها الظاهر . ذلك ان العالم الذي تصفه الشريعة انما هو الصورة الظاهرة او الدنيا للعالم الحقيقي . هذا العالم الحقيقي هو عالم الباطن ، اي عالم الحرية ، وهو بداية العالم الذي يزول فيه التناقض بين الوجود والماهية .

ومن هنا يعلم الصوفي الشيء، بظاهره وباطنه، أي بكليته ومشتملات هذه الكلية . انه يعلم اكثر مما يعلم النبي - ناقل الوحي ، من حيث انه لا يكتفي بالوقوف عند الظاهر والجزئي وانما يتجاوزهما الى الباطن والكلي . وهو اذن يميز ، في الشيء ، بين صورته ومعناه ، وجوده وماهيته ، ويرى ان الظاهر وجود عارض والباطن وجود متأصل ، دون ان يعني ذلك انه يفصل فيما بينهما .

هكذا يقيم الصوفي ما تمكن تسميته بمبدأ الهوية المتغايرة . المعنى هو مجال الهوية والصورة هي مجال التغاير . فالشكل الصحيح للوجود ليس في المعنى منفصلا عن الصورة ، أو في الصورة منفصلة عن المعنى ، وإنما هو في مركب المعنى والصورة ، ووحدتهما . وهذا هو أيضا الشكل الصحيح للفكر . وإذا رمزنا للمعنى بحرف ع وللصورة بحرف ص ، فإن العلاقة بينهما هي أن ع غير ص ، لكن ع في الوقت نفسه هي ص . وهكذا فإن ع هي ذاتها وغيرها في آن . والوجود الحقيقي هو حالة تحول ع إلى ص ، أي إلى وجودها الآخر ، واتحادها به ، أي بالصورة . فالصورة تعبير عن معنى لا يوجد إلا كصورة . والمعنى (الموضوع) هو الصورة (المحمول) دون أن يعني ذلك أنهما هوية واحدة . فكأن الحقيقة ليست في الذات ولا في الموضوع ، وإنما هي في نسق معين من العلاقة بينهما .

أن مبدأ الهوية المتغايرة هو الذي أتاح للصوفية أن تحدد طبيعة الصلة بين الله والإنسان ، وهو ما أساءت فهمه السلفية التقليدية ، واتهمت المتصوفين بأنهم يقولون بالحلول أو الاتحاد . فكما أنه ليس هناك معنى خارج الصورة ، أو لامتته خارج المنتهى ، فلا يمكن الفصل بين الله والإنسان ، الغيب والواقع . أن فصل الله عن الإنسان ليس ، في نظر الصوفية ، إلا فصلا للإنسان عن نفسه . فالإنسان والله واحد ، دون أن يعني ذلك أن الله هو الإنسان أو أن الإنسان هو الله . بل يمكن القول أنه ليس هناك إله خارج الذات الإنسانية ، فالإنسان هو إله الإنسان (١١٥) ، كما يعبر فويرباخ ، أو « ما في الجبّة غير الله » ، كما عبر الحلّاج قبل فويرباخ بعدة قرون (١١٦) .

إذا كان الاتحاد حرر الإنسان من الله ، فإن التصوف حرره من الشريعة وأضعا الله في الإنسان . لم يعد الله ، بحسب الصوفية ، تلك القوة المجردة خارج الطبيعة ، وإنما هو الإنسان نفسه في تحقيقه الأكمل . والإنسان يحقق نفسه ، أي يعرف الله بمعرفته نفسه . وعلى هذا فإن الكون ليس إلا تجليا للذات : الله - الإنسان . أنه صورة لهذه الماهية التي هي وحدة الذات بطرفيها : الله - الإنسان ، من حيث أن الله ليس طرفا

في هذه الذات وانما هو نقطة اللانهاية في نموها وتفتحها اللانهائيين . وهكذا يصبح الكون مجلى الخالق ويصبح الانسان صورة الله . ولا يعود المقدس خارج العالم ، بل داخله .

وفيما يتصل بالشعر ، والثقافة الادبية بعامة ، نعرف ان الثقافة العربية ، في نشأتها وفي شكلها الاكمل ، الشعر ، تعليمية خطابية من حيث انها تتوجه ، اساسيا ، الى الآخر . كانت تهدف الى تحقيق غاية مباشرة ، اي الى ان تقنع . وكل اقناع يتخذ من الامتاع وسيلة ليؤثر ، اي ليعلم ويفيد .

وكانت هذه الثقافة محاكاة للطبيعة او للفعل الانساني . ومن هنا نفهم دلالة الدور الذي لعبه الشعر في الحياة الجاهلية : كان الشعر يحاكي الانسان الذي كان ، بدوره ، يحاكي الشعر - اي يرى نفسه في مرآة نفسه . كان الشعر الجاهلي يتكلم الحياة الجاهلية ويكلمنها : كانت الحياة شعرا ، وكان الشعر حياة .

وبدءا من الاسلام دخل التنظير الى مجال الفاعلية الشعرية . أصبح الشعر جزءا من كلِّ هو الرؤيا الاسلامية ، وصار تابعا لثوابتها الروحية الخلقية ، فخضع من جهة لسلطة الدولة ، وارتبط من جهة ثانية ، بمزايا اللغة الجاهلية في البيان والفصاحة . هكذا تأسست نظرية الالتزام باخلاقية الاسلام وبيانية الجاهلية ، والمزج بينهما بحيث ينشأ مثال جديد للشعر : اسلامي المحتوى ، جاهلي الشكل . وفي مناخ هذه النظرية تكونت نواة السلفية التي وحدت بين اللغة والدين ، وخلقت معيارا يقيم الشعر بغرضه ، لا بذاته .

وفي هذا المنظور ، تشكل الفترة الشعرية التي تسمى بالفترة المخضرمية (١١٧) اساسا قويا لدراسة الشعر ، بحسب التنظير الاسلامي الاول ، اي اساسا لكيفية تطور التعبير الشعري في العصور التالية . كانت

فترة الخضرمة ، من ناحية ، فترة انتقال ، وكانت ، من ناحية ثانية ، فترة تأسيس .

من الناحية الاولى : صراع بين القيم الجاهلية القديمة ، والقيم الاسلامية الجديدة وتحول باتجاه الثانية أدى الى تراجع النتاج الشعري . ومن الناحية الثانية : سيادة نظرة اسلامية للشعر ما لبثت أن تراجعت ، بدورها ، في الشعر الاموي الذي اتجه الى الجاهلية واتخذ من شعرائها نماذج ومعايره . واذا كانت له صلة بالشعر المخضرم فانها صلة بشعر الجماعات التي لم تقطع صلتها الروحية بموروثها الجاهلي او التي رأت في الاسلام تهديدا لمصالحها المادية . وهي ، اذن ، صلة بالقرشية من جهة ، والعصبية القبلية من جهة ثانية . وهما امتداد للجاهلية .

بل ان الاسلام لم يؤثر ، كرؤيا جديدة ، في نفوس شعرائه الأوائل : حسان بن ثابت ، وكعب بن زهير ، وعبدالله بن رواحه ، وعباس بن مرداس ، وقيس بن الخطيم ، وابو قيس بن الاسلت . فقد كان الاسلام في شعرهم ، موضوعا خارجيا لا تجربة داخلية . كان فخرا ، او هجاء للمشركين ومجادلة معهم ، او تضمينا لبعض الآيات ، او مدحا للرسول والمسلمين . وعبروا عن هذا كله بالاسلوب الجاهلي سواء من حيث بناء القصيدة او من حيث طريقة التعبير .

وهذا يعني أن الاسلام لم يولد في نفوسهم وعقولهم وجهة نظر جديدة في فهم الانسان ، وفهم العلاقات الاجتماعية الناشئة ، وفهم الحلول التي طرحها الاسلام للمشكلات الناشئة ، وفهم القيم التي أسسها ودعا اليها . كان الاسلام بالنسبة اليهم ، ثوبا خارجيا - اطارا اجتماعيا أوسع من اطار القبيلة وأغنى . لكنهم ، في صميم تجربتهم ، ثبتوا الى جانب القبيلة أكثر مما تحولوا الى جانب العقيدة . وقد يكون ذلك عائدا الى استمرار القبيلة كمنط حياتي اجتماعي . فان الاسلام قضى على استقلال القبائل، سياسيا، لكنه ترك لها ، لسبب أو آخر ، أن تحتفظ باستقلالها الاجتماعي . هذا

عدا انه استوحى ، في بداياته ، من الناحية الادارية ، كثيرا من النظم
والاعراف القبلية (١١٨) .

وتكشف ايام العرب في الجاهلية عن الارتبط بالعضوي بين البنية
الشعرية والبنية القبلية . وسواء درسنا ايام القحطانية فيما بينهم ، او
ايام القحطانيين والعدنانيين ، او ايام ربيعة فيما بينها ، او ايام ربيعة
وتميم ، او ايام قيس فيما بينها ، او ايام قيس وكنانة ، او ايام قيس
وتميم ، فائنا نلاحظ هذا الارتباط . وهو يتجلى على صعيدين : صعيد
الوحدة بين الشاعر وقبيلته من ناحية ، وصعيد الوحدة بين ما تمارسه
القبيلة وما يقوله الشاعر ، من جهة ثانية .

لكن كان هناك اتجاه آخر يتمثل في شعر امرئ القيس وشعر
الصعاليك ، وبخاصة عروة بن الورد . فهذان الشاعران نموذجان لخرق
العادة القبلية . الاول يهدم نظام القيم بممارسة فردية لقيم اخرى لا
تقرها القبيلة . والثاني يهدم نظام القيم بممارسة جماعية تتضمن نواة
لإقامة نظام جديد وعلاقات جديدة . ان كلا منهما يرفض الراهن ، ويطمح
الى شيء آخر غيره . انهما اذن وجه آخر للشعر الجاهلي ، الى جانب الوجه
الذي يمثل به زهير بن ابي سلمى والناطقة النيباني وامثالهما . فهؤلاء
يرتبطون عضويا بالقبيلة . وهم يصعدون في شعرهم عن فكر سابق عليهم ،
ومهمتهم ان يحافظوا عليه ، ويدافعوا عنه . اما امرؤ القيس وعروة
وامثالهما فيصعدون في شعرهم عن فكر يتكرونها هم ، املا في احلاله محل
الفكر الموروث السائد . ولهذا يمكن ان نسمي الشعراء الاول محافظين
يقفون مع النظام ، وان نسمي الآخرين متمردين يثورون على النظام .
الموقف الاول قديم ، والموقف الثاني حديث ، ضمن الواقع الجاهلي ، وفي
حدود هذا الواقع .

هذا يعني ان الثقافة العربية ، قبل الاسلام ، كانت تتضمن بدور
الجدلية بين الطرفين اللذين اصطلحنا على تسميتهما بالثابت ، والمتحول .

الثابت مرتبط بالقبيلة وقيمها الخاصة وسلطتها الخاصة، والمتحول مرتبط بتجربة الخروج عليها . وكان لانعدام النظام الواحد الذي يصهر القبائل كلها ، ويوحد حياتها وفكرها ، دور أساسي في ابقاء هذه الجدلية على قدر من الحرية والانفتاح . وكان في شعر امرئ القيس وطرفة وعروة بن الورد والصعاليك بعامة خميرة صالحة لدفع التحول في اتجاه أبعاد واقاصي جديدة .

وتعود أسس التحول الشعري أو نظرية الإبداع في جذورها الى التساؤل حول الاصل : هل هو كامل ، حقا ؟ وهل يستحيل الاتيان بما هو افضل منه ؟ والجواب عن السؤالين هو : لا . فاذا كان الحدث هو المسبوقية بالغير سبقا ذاتيا او زمنيا ، وكان المحدث محتاجا الى غيره ، فان ذلك يفسر العلاقة بين الخالق والمخلوق ، ولا يفسر العلاقة بين التراث والوارث . فالوارث قد يكون في حاجة الى تراثه من حيث ضرورة فهمه ومعرفته ، لكنه ليس بحاجة اليه من حيث ابداعه ، بالذات ، لانه مهما كان عارفا بتراثه ، مرتبطا به ، فان ذلك ، بحد ذاته ، لا يجعل منه مبدعا . فالابداع ، اذن ، هو بذاته أصل ، ولا يحتاج الى غيره في حال ما ، أصلا . ومن هنا ليس هناك ، في منظور الابداع ، اسبقية هي بالضرورة الافضل دائما . فالاسبقية قيمة ذاتية في الابداع ، لا قيمة خارجية . لكل ابداع اسبقيته الخاصة . ومن هنا ينتفي المفهوم الزمني للاسبقية . فالابداع لا زمن له . هذا يعني ان الشعر ، وان كان محدثا ، قد يكون افضل من الشعر مهما كان قديما . فالمقياس هنا ليس في القدم بذاته ، كما انه ليس في الحداثة بذاتها . ومن هذا المنظور ، يتلاقى القديم والحديث ، كما يعبر ابو تمام :

وفي شرف الحديث دليل صدق لمختبر ، على شرف القديم (١١٩)

لعل القاضي الجرجاني هو أول من شكك ، على الصعيد النقدي النظري ، بكمال الاصل . فقد ارجع القول بأن شعراء الجاهلية هم القدوة والحجة الى ما سماه « بالظن الجميل والاعتقاد الحسن » ، ويقصد بذلك

ان الاعتقاد بكمال الشعر الجاهلي مسألة نفسية وليست عقلية . ولولا تقدم شعراء الجاهلية الذي هو مصادفة تاريخية واعتقاد الناس فيهم « أنهم القدوة والاعلام والحجة » لوجدت كثيرا من اشعارهم معيبة ومستردة ، ومردودة ، منفية . لكن هذا الظن الجميل والاعتقاد الحسن ستر عليهم ونفى الظنة عنهم . فذهبت الخواطر في الدب عنهم كل مذهب ، وقامت في الاحتجاج لهم كل مقام « (١٢٠) . ومن هنا لم يكن الدفاع عن الشعر الجاهلي ناشئا عن قيمته بذاته ، وانما كان ناشئا عن « شدة اعظام المتقدم والكلف بنصرة ما سبق اليه الاعتقاد والفته النفس » (١٢١) . ويكشف الجرجاني هنا عن دور الاعتقاد والالفة في الحيلولة دون رؤية الاشياء كما هي ، وفي حجب الحقيقة . فما اعتقده الناس والفوه يريهم الخطأ صوابا ، والباطل حقيقة ويحول دون تطلعهم الى الحقيقة او البحث عنها .

ويمضي الجرجاني الى ابعد من ذلك فينفي ان يكون الشعر البدوي مثالا للشعر الجيد . فليست البداوة الوحشية الا الوجه الآخر للسوقية المدنية . وهكذا ينتقد نظرية الطبع ، كما قال بها انصار البدوية كالجاحظ ، لكنه يقر الطبع كمبدأ أي لا يعني به « كل طبع » وانما يعني « المذهب الذي قد صقله الادب وشحذته الرواية وجلته الفطنة ، والهم الفصل بين الرديء والجيد ، وتصور امثلة الحسن والقبيح » (١٢٢) .

كان الابداع ، في ضوء ذلك ، يتحدد معناه على انه فعل النشاط الانساني الذي يهدم الراهن المعروف ويولد الجديد غير المعروف . فالحضارة الحية ليست تكوينا واحدا ، وانما هي على العكس اعادة تكوين مستمرة . ومن هنا لا يكون الفعل حضاريا الا اذا كان خلقا ، لا تكرار فيه . فليست الحضارة القيم وحدها ، وانما هي كذلك عملية ابداعها . وليست الحضارة حضارة الله ، بل الانسان . وهي لا تنشأ من البداية ، وحيا ، وانما تنشأ عن العلاقات الانسانية والتغيرات الاجتماعية . وليس الوحي هو الذي يخلق القيم او الثقافة بل الانسان . وليست علاقة الانسان

بالتراث اذن علاقة مع الوحي ، بل مع الفكر والفعل اللذين انجزهما الانسان . ان علاقته بتراثه ليست سماعية ميتافيزيقية ، وانما هي ارضية مادية . وعلى هذا لا بد من اعادة النظر بمعنى التراث ، من جهة ومعنى العلاقة به ، من جهة ثانية . فالتراث حتى حين يقال عنه انه بمثابة الاب ، فانه لا يكون ملزما لابن . ذلك ان العلاقة بين التراث والابداع ليست علاقة سبب بنتيجة . فقد يكون لامة ما اعظم تراث في البشرية ، ومع ذلك لا يحول ، ولا يقدر ان يحول دون انحطاطها الى مستوى الامم العادية ، او دون العادية . وقد لا يكون لامة ما ، في الاصل ، اي تراث . لكنها سرعان ما تنشئ تراثا في مستوى الامم المتفوقة . فالتراث ، بهذا المعنى ، مادة حيادية ، لا تهجم او تتراجع ، اعني لا تتحرك الا بين يدي المبدع . ولهذا كان لكل مبدع تراثه الخاص ضمن التراث . ولهذا كان التراث الحقيقي هو تراث الابن ، لا تراث الاب (١٢٣) .

اضيف الى ذلك ان زمن الابداع شيء آخر غير زمن التراث . فالاثار الابداعية الماضية ليست لكي تزكي الآثار اللاحقة او تولدها ، وانما هي لكي تشهد على عظمة الانسان ، وعلى انه كائن خلاق . ثم ان الاثر الفني معاصر وغير معاصر في آن . فاللحظة الابداعية لا تطابق بالضرورة مع اللحظة التاريخية ، او التراثية ، بل يمكن ان تناقضها . فالفنان يقيم في زمن ليس بالضرورة زمنه الراهن . وقد يقيم في الماضي ، او في الحاضر ، او في المستقبل ، او في هذه جميعا ، في آن معا . ومن هنا نفهم كيف ان لحظة الاثر الفني ليست بالضرورة لحظة الذوق السائد . صحيح ان بعض الآثار الفنية تحدد بالذوق ، لكن الاصح هو ان الآثار العظيمة هي التي تحدد الذوق . الاولى تنسجم مع اللحظة ، اما الثانية فتخلقها . الاولى تتابع تراثا او تاريخا تدرج وتذوب فيه ، اما الثانية فتبدأ تاريخا . الاولى تدخل سلبيا ، رقما او عددا في حركة التاريخ ، اما الثانية فتفجأ هذه الحركة وتمنحها بعدا آخر او اتجاهها آخر .

كانت جدلية الظاهر والباطن ، المرئي واللامرئي هي التي تفصح عما

سميناه بزمان الابداع . بهذه الجدلية تجاوز العربي الصورة التقليدية الثابتة للدين ، من انه اولية جماعية ، لا تجربة ابداع شخصي ، ومن انه مؤسسة ونظام ، وليس حرية ونشوة . وفي هذه الجدلية اخذ الانسان يؤسس الدين حول الشخص . اخذ ، بتعبير آخر ، يشخص الغيب . صار الشخص - الاله ، او الله - الشخص ، رمزا للحرية وتطلعا للخلاص . ومن هنا ندرك الدلالة في ان معظم الذين اخذوا يدعون هذه الصورة الشخصية لله كانوا فلاحين وعبيدا ، كانوا مسحوقين مطرودين من المجتمع ، باسم الغيب المجرد ذاته . ولهذا كان مفهوم الاله - الشخص وعدا بائعتاق شامل ، وبناء عالم جديد تنشأ فيه علاقات جديدة بين الله والانسان ، بين الغيبي والطبيعي . كان ذلك إله ما سمي بالفرق الغالية ، ولم يكن هذا الذي سمي غلوا الا جنونا إلهياً ، اي ثقافة ائعتاق وتحسّر حتى من المقدس .

ومن الضروري ان نشير هنا ، خلافا للتهم او الآراء الشائعة ، الى ان الله كما رآته هذه الفرق ليس بشرا كبقية البشر ، وان قالت ان له صورة ، او انه يظهر للبشر كالبشر . فالله ، كما تفهمه ، شخص من جهة الرائي او الصورة ، لا من جهة ماهيته . ان ماهيته معنى مطلق لا يتحد في صورة ، لكنه ، في الوقت نفسه ، صورة من حيث انه حاضر حضورا دائما . فالله ، وان كانت له صورة ، لا جسم له . او هو جسم لا جسمي ، لانه ليس تجسيدا لشخص كما هو جسم علي او احمد تجسيدا لذات علي او احمد ، وانما هو جسم - رمز ، اي انه معنى . وهو ، لذلك ، الغائب ابدا مع انه الحاضر ابدا . انه دائما آخر : انه ، لحظة يشار اليه ، غير ما يشار اليه .

والصفة التي تجسد التواصل مع الله ، اما انها صيغة سر ، كما هي في الامامية ، واما انها صيغة حب كما هي في الصوفية (١٢٤) . ومن هنا كان العنصر الاساسي في الدين ، بحسب التجربة الصوفية ، لا يكمن في ممارسة الطقس الديني ، اي في تأدية الفرائض ، وانما يكمن في تأمل الله وفي الكشف عما يصل بينه وبين الانسان . بل يجب ، على العكس ، ان يقطع الانسان صلاته بالاشكال

الطقسفة للعبادة ، ذلك ان المعنى الحقيقى لصلة الانسان بالله سرى كامن .
فى القلب .

ان فى التجربة الصوففة غنى تراجفدفا فرفدا . فالانسان الذى
فأأأأه عالم ، وفأأأ عن الوصول الى اللامرئى الا بففاب المرئى هو وحده
القادر على معاناة الشعور المأساوى . وهذا الانسان هو الصوففى بامففاز
وهو فقفض الانسان المسلم ، فى صورته السلفية الفقلفدفة ، لأن هذا لا ىرى
أفة علاقة بفن المرئى واللامرئى ، بفن العالم والله ، الا علاقة الانفصال المطلق
- فالمرئى ، فى رافه ، من طرفة مفافرة ، جوهرفا لطرفة اللامرئى ، بفنما
هو ، فى رأى الصوففى ، صورة اللامرئى ، وشكل من اشكال فجلفافه .

لم فكشف جدفلة المرئى واللامرئى عن أبعاد جدفدة غنف فى الفكر
وحسب ، وائما كشفف كذلك عن أبعاد جدفدة غنف فى اللغة والشعر ،
وفى التجربة الابداعفة بعامة . وفى المأاز ففمفل ، على صعفد الابداع
الشعرى ، هذه الأبعاد . ولفس المأاز الا اسما آخر للتأوفل ، اعنف انه
الصيفة الفنية للموقف الفكرى العام الذى فكشف عنه القول بالتأوفل .
وكما حاربف السلفية الفقلفدفة التأوفل حاربف المأاز . فالقدفم ، فى
منظورها حقففى ، ولا فعبف عن الحقففى بالمأازى ، بل بالحقففى . وكل ما
فى القرآن حقففى ، ولهذا كان كلام الله حقفففا لا مأازفا . فالله لا فلفأ
الى المأاز . اللجوء الى المأاز دفلف ضعف فى الاداة اللغوفة ، والله خالف
الغة وفعرف موضع الكلمة . أضف الى ذلك ان المأاز من باب المبالغة
والفففل ، اف من باب الكذب ، مما لا فأوز ان فقف فى كلام الله . فالفأوز
لا فصح فى كلام الله ، وما فأاول ان فسمفه بعضهم مأازا قرأففا ، انما هو
حقففة لكننا لا نعرف كنفها . مثلا : الرحمن على العرش اسفوى ، حقففة
لا مأاز . لكن اذا كان الاسفواء حقففة ، فنحن لا نعرف كففففه (١٢٥) .
وهكذا فكون ففر الشعر ما جاء لفظه على قفاس معناه ، وهو فلفس
فأاجة الى المأاز . فاذا كان الشعر مأازا فأأرب من ان فكون سحفا .

والسحر هو اخراج الباطل في صورة الحق . لذلك حين يكون الشعر سحرا ، يكون اغراء بالشر والمعصية ، ونقضا للدين .

غير ان الشعر يمكن أن يستخدم الوصف . والفرق بين الوصف والمجاز أساسي وكبير . الوصف ، وهو يشتمل على التشبيه ، يذكر الشيء ، باحواله وهيئاته ، حتى يحكيه ويمثله للحس ، فأبلغ الوصف « ما قلب السمع بصرا » (١٢٦) . فغاية الوصف أن يكشف ويظهر ، أو ان يوضح الغامض . اما المجاز فغايته تكثير الدلالة، فهو يخرج اللفظ من وضعه الاصلي الى حالة ثانية ، فكأنه يخرج به من اليقين الى الظن او الاحتمال ، ومن الدلالة الواحدة الى الدلالة المتعددة . الوصف يبلور الحالة الشعورية، والمجاز يخلق حالة احتمالية في اللغة تساوي حالة الاحتمال في الشعور . الوصف يخلق اللغة ، والمجاز يفتحها .

وقد أدى رفض المجاز ، وبخاصة فيما يتصل بمبحث الاعجاز القرآني ، الى القول ان اللغة شيان : معنى نفسي والفاظ منطوقة . المعنى غير مخلوق ، والالفاظ منطوقة . لكن ، تنزيها لله ، لا نقول عن القرآن انه مخلوق او غير مخلوق . فهذا مما لا يجوز الخوض فيه ، ويجب ترك امره لله وحده . غير أن هذا الرأي ثقل اللغة من مستوى الطبيعة الى مستوى النظام الثقافي المؤسس بالوحي . ولعل ذلك يعود الى رغبة أصحابه في التمييز بين لغة القرآن ولغة الشعر الجاهلي . فاللغة الجاهلية طبيعية ولا يجوز ان تكون لغة القرآن الموحاة « طبيعية » كاللغة الجاهلية ، فلا بد من ان يكون فيها شيء زائد ، على الرغم من انها تشترك معها بالالفاظ المنطوقة والأصوات المسموعة . وهذا الشيء الزائد آت من الوحي الذي هبط ، بدوره ، في نظم فريد خاص لا يضاهيه اي نظم بشري .

ان هذه البَيِّنَات تضي على اللغة خاصية تتجاوز الانسان ، خاصية مما وراء الطبيعة ، فتفصلها عن الطبيعة . انها بعبارة ثانية ، تربطها بالوحي

الإلهي أكثر مما تربطها بالعقل الإنساني . ومن هنا نشأ نوع من التعارض بين اللغة والطبيعة .

مقابل الطبيعة ، نشأ الوحي - اللغة . وبدءا من ذلك نشأت تعارضات كثيرة فالطبيعة جديدة دائما ، لكن الوحي - اللغة ، قديم ، كامل أبدا . والطبيعة طفولة ، أما الوحي - اللغة فنضج . والطبيعة تناقض العقل ، أما العقل فيجب أن يشهد للوحي - اللغة ، والطبيعة غريزة ، أما الوحي - اللغة ففكر أو عقل إلهي ، والطبيعة معاناة حياتية ، أما الوحي - اللغة فنظم أي صناعة وفن ، والطبيعة حرية ، أما الوحي - اللغة فشريعة ونظام والطبيعة إمكان واحتمال وضرورة ، أما الوحي - اللغة فوجوب ، وثبات وأبدية . والطبيعة أخيرا لا نهائية ، أما الوحي - اللغة فنهائي ، لا وحسي بعينه .

ومن هنا كانت العودة إلى الأصالة أو التراث ، في المنظور الاتباعي ، عودة إلى الوحي - اللغة ، أي إلى القديم الكامل ، لا إلى الطبيعة . ومن هنا أيضا نفهم كيف أن العربي ، في هذا المنظور ، موجود رحيميا في اللغة ، وكيف أن قوته الأولى ، السياسية والثقافية ، إنما هي قوة بيائية . فالبيان ، من هذه الناحية ، ليس صفة ، وإنما هو جوهر . وقد تركز نشاط العربي ، توكيدا لذلك ، في القرون الثلاثة الأولى ، على تنظيم اللغة وتقييدها ، أكثر مما تركز على تفجير الفكر والحياة وتفتيح الطاقات الكامنة فيهما . لقد حلت اللغة محل الطبيعة ، فصارت فيضا تبذيريا لا حذله ، بل صارت لعبا . وهكذا ندرك أن الخاصية العربية الأولى تكمن في البيان أو الفصاحة لا في الشعر ، أو تكمن في الفصاحة قبل الشعر . فالفن العربي بامتياز ليس الشعر بذاته ، وإنما هو الفصاحة .

نستطيع أن نقول ، تبعا لما تقدم ، أن الحقيقة ، في المنظور الاتباعي ، نظام لغوي ، وأن الإنسان كائن في الأنا اللغوي ، إذا صح التعبير . فكل عربي في هذا المنظور ، يسكن في بيت لغوي يسع الكون . هذا البيت ، هو ،

باللغة السياسية - الاجتماعية ، الامة . فالامة قوة انفصال عن الطبيعة وارتباط باللغة . وكل انفصال عن الطبيعة من اجل الارتباط باللغة يؤدي الى قيام ثقافة نمطية ، تكرارية ، ثقافة تقوم على القواعد ، اي على الامر والنهي . وبكلمة : ثقافة واحدة ثابتة ، تصطر عن الواحد الثابت .

ولقد كانت التجربة الصوفية التي وحدث بين الظاهر والباطن ، الموضوع والمذات ، الانسان والله ، نوعا فريدا من العودة الى الطبيعة . كانت تجاوزا للواحد المفردن ، وتوكيدا للواحد الكثير ، كانت دخولا في الطبيعة ، وخروجا من الثقافة ، أي كانت خروجا على القاعدة ، وانغماسا في الحرية .

ان التفكير بالوحدة المفردة ، بالواحد الأحد ، تكرار مستمر ، لان الواحد لا يحيل الا الى الواحد . ومثل هذا التفكير يؤدي الى نفي الفكر . وقد اضافت التجربة الصوفية الى الوحدة مفهوم اللانهاية أي الاحتمال والضرورة ، وهكذا صار الوجود حركيا يتحول باستمرار ، بينما صورته بحسب مفهوم الواحد ، ثابتة باستمرار . ان خاصية التجربة الصوفية هي الربط المستمر بين الاطراف المتعارضة ، وتلك هي جوهرية خاصية الابداع .

الواحد يحيل الانسان الى واحد يماثله . يلغي ما في كيانه من توتر وتناقض ، يجعله نظاما شرعيا واضحا . والانسان تجاذب دائم ، اي تناقض دائم ، بين الفرح والالم ، اللعب والرصانة ، الطفولة والحكمة . فالانسان الذي لا تناقض فيه ، الانسان المكتمل ، المصنوع ، مدعاة سخرية ، لانه لا يعود انسانا بل دمية .

واذا كان الشيء لا يكتمل الا بنقيضه ، لا يكون ذاته الا بالآخر ، فان ذلك يعني ان جوهر الانسان والثقافة هو التجاوز المستمر . الواحد ، بذاته ، يبقى في ذاته . وذاته ماض - فالواحد ماض ، محض ، وهو اذن تجريد محض - وكل تجريد محض يشارف العدم .

وهكذا تتيح جدلية الظاهر والباطن امكان التحول المستمر . وينقلنا التحول من المنتهي الى اللامنتهي ، من النمطية القالبية ، الى الحركية التي تمحو كل قالب وكل نمط من أجل ان تثبت اندفاعتها الخلاقة . ومن هنا يتحد المحتوى والشكل في لا نهاية الحركة والتجاوز (١٢٧) .

وكان لهذه الجدلية فعلها المغير ايضا ، في ميدان اللغة وطرائق التعبير فقد نقل ابو نواس وابو تمام مسألة العلاقة بين اللفظ والمعنى من الصيغة القديمة القائلة بأن المعنى يجب ان يكون على قدر اللفظ او ، كما يعبر الجاحظ : « احسن الكلام ما كان معناه في ظاهر لفظه » (١٢٨) ، الى الصيغة التالية : اللفظ محدود ، والمعنى غير محدود ، فكيف يمكن اقامة الصلة بين المحدود واللامحدود ؟ والجواب هو في ان نجعل اللفظ كالمعنى غير محدود . لكن ذلك لا يعني ان نخترع الفاظا لا يعرفها معجم اللغة ، وانما يعني ان نستخدم اللغة بطريقة تخلق في كل لفظة بعدا يوحى بأنها تتناسخ في الفاظ عديدة ، بحيث تنشأ لغة ثانية تواكب او تتبطن اللغة الاولى . هذه الطريقة هي المجاز . فالمجاز هو المعنى الذي يعجز ظاهر اللفظ عن الاتيان به . انه ، في مجال الشعر ، كالتأويل في مجال الفكر . فكما ان التأويل كشف عن المعنى الخفي الحقيقي ، فان المجاز كشف عن المعنى الباطن وراء اللفظ . انه استخدام اللفظة بغير ما وضعت له أصلا ، فكأننا نستخرج شيئا من غير معدنه الاصلي . و « الشيء من غير معدنه أغرب ، وكلما كان أغرب كان أبعد في الوهم ، وكلما كان أبعد في الوهم كان أطرف ، وكلما كان أطرف كان أعجب ، وكلما كان أعجب كان أبدع ، ولذلك قدم بعض الناس الخارجي على العريق ، والطارف على التليد » (١٢٩) .

هكذا نشأت لغة شعرية جديدة لا تصف الظاهر بذاته ، وانما تكشف عن معناه او تأويله في النفس . لم تعد الغاية من الكلام ، تبعا لذلك ، هي السماع ، بل أصبحت الكشف : لم تعد الغاية ان ينقل الكلام خبرا يقينيا ، او ان يعلم . وانما أصبحت الغاية ان ينقل الكلام احتمالا ، او ان يُخيّل . فاللغة الشعرية ، بدءا من تجربة ابي نواس وابي تمام ، لا تنقل اشياء او حوادث ، وانما تنقل اشارات وتخيلات ، فهي لا تهدف الى ان تطابق بين الاسم والمسمى ، وانما تهدف ، على العكس ، الى ان تخلق بينهما بعدا يوحى بالمفارقة لا بالمطابقة .

اللغة الشعرية ، اذن ، لا تعبر عن علاقة موضوعية بالاشياء ، بل عن علاقة ذاتية وهذه علاقة احتمال وتخيل . والاشياء فيها لا تنفذ الى الوعي وانما تنفذ اليه صورة احتمالية عنها . وهكذا تكون اللغة الشعرية جوهريا ، لغة مجاز لا حقيقة . فهي تناقض اللغة كما تنظر اليها الاتباعية ، ذلك ان الحقيقة ، في المفهوم الاتباعي ، يجب ان تكون جوهر اللغة الشعرية ، لانها جوهر اللغة القرآنية ، بينما نرى ان الاحتمال ، اي المجاز ، هو في منظور التحول ، جوهر اللغة الشعرية .

وهذا مما أدى ، على صعيد التعبير الشعري ، الى ثلاثة تحولات كبرى . الاول هو القول ان الخيال اصل العالم ، او « اصل جميع العوالم » كما يرى « الصوفية (١٣٠) . والتحول الثاني ناتج عن الاول وهو اتخاذ « الخروج عن المعتاد » مقياسا لتقييم التجربة . ولعل الديلمي ان يكون خير من يعبر عن هذا المقياس في كلمة له يقول فيها : « الصناعات الخارجة عن المعتاد تدل على انفراد صانعها بصنعه ، لان الناظر اذا نظر الى تلك الصناعة البائنة عن الصناعات جذبتة قوة الصناعة الحكيمة حتى يوافقها على صانعها ، وذلك ان الحسن الذي للمصنوع بالصناعة ، انما هو معنى من الصانع البسه اياه ، لا معنى من نفسه . لانه لو كان من نفسه ، لكان قبل صناعة الصانع فيه . ومثال ما قلنا ان الديباجة المنقوشة الحسنة لولا ما اكتسبت من الحسن من الصانع ، لكانت لعاب دودة مستفجرة ، ولكن لما البسها الصانع حسنا كان ذلك الحسن هو هو .

واعلم ان الصانع ، اذا انفرد بصنعيته عن الصانع ، وبان بمداقته عن الاشكال ، كانت صنعيته شاهدا له عند من رآها ، ودليلا عليه عند من طلبه . وذلك ان الرائي ، اذا رآها ، عرف ايضا صنعيته من غير مخبر يخبره . واذا لم يكن حاذقا باثنا عن اشكاله منفردا ، فلا يعرف صانعها لانها صناعة عامة ، والصناعات العامة لا تدل على صاحبها ، لانه يحتمل ان تكون صناعة كل واحد من الصانع . فاذا كانت صناعة الحاذق فيما بيننا بهذه المثابة ، فكيف الصانع البائن بصنعيته عن المعتاد والمعهود ، والخارج من المقدور ؟ » (١٣١) .

والتحول الثالث هو الخروج على القالبية . لم يعد الشكل شيئا

يحدد القصيدة من خارج ، وإنما أصبح قوة تبرز الكيان الذي أسلمه اليها
الفعل الخلاق . لم يعد للقصيدة شكل ، وإنما أصبحت بذاتها ، شكلا .

الشاعر ، في هذا المنظور ، يهيء الزمان والمكان لتنظيم المحسوس
— لا بمعنى أن يكون الزمان والمكان اطارين خارجيين للمحسوس، ينضافان
اليه ، بل بمعنى ان انتاج المحسوس وتنظيمه زمائيا — مكانيا ، انتاج
الايقاعات وتنظيمها في جمل ، شيء واحد . القصيدة ليست في الزمان ،
انها زمان او من الزمان ، أعني ان لها ديمومة خاصة ، هي بمثابة النفس ،
وليس الوزن الا سمة خارجية . فالمكان والزمان بعدان داخليان في الأثر
الفني ، بحيث يمكننا القول ان التمثال ، مثلا ، ينشر الافق ويفتحه ،
وان القصيدة توسع حدود الاعماق ، وتجمع الازمنة في لحظة واحدة .

ليس الشكل ، اذن ، مبدا خارجيا للوحدة يجيء من خارج ليشكل
المحسوس . انه ، على العكس ، في داخل المحسوس ، وليس شيئا آخر الا
الطريقة التي يتجلى بها هذا المحسوس للادراك ، ولهذا ليس الشكل الاطار
او الحدود الخارجية بخطوطها وتعرجاتها ، وإنما هو ، بالأحرى كلية
المحسوس ، من حيث انه يشكل شيئا — موضوعا من جهة ، ويمثل —
يصور شيئا ، من جهة ثانية . انه ، من هذه الناحية معنى : الفكرة التي
يتجسد بها في المظهر ويضفي عليه شيئا من خلوده . الشكل نقس القصيدة
— أعني صورتها ، بالمعنى الارسطي للصورة . انه ليس صورة للقصيدة
كموضوع بل صورة لعلاقة الشاعر مع العالم ، عبر هذه القصيدة . وهكذا
ينتشر الشكل في الخيال . انه شق او فتحة ندخل فيها ، في مملكة غير
يقينية — ليست المكان ولا الفكر ، حشدا من الصور تحن الى ان
تولد (١٣٢) .

نخلص الى القول ان منحى الثبات ، كما رأينا بعض مظاهره
ونماذجه ، يقيم الحياة والانسان والثقافة على مطلق ايماني لا يتغير .
والمطلق نموذج ، وكل تمسك بالنموذج يتضمن الحرص على نسيان

الذات ، وعلى المشاكلة والمماثلة . ونسيان الذات يتضمن ، بالضرورة ، نسيان قواها الخلاقة : الخيال والحلم وما يكشفان عنه . ومن يتمسك بالنموذج لا يعنى بما يمكن ان يحدث ، بل بما حدث او تم ، وبما يجعل هذا الذي حدث وتمّ يستمر ويزداد رسوخا . فالدافع هنا ليس دافعا للتقدم في اتجاه ما يجهله ، وانما هو دافع في اتجاه ما يعلمه لكي يستعيده . الحركة هنا ارتداد وليست انطلاقا . بل ان من يتمسك بالنموذج وكماله ، يفكر ويسلك ، مؤمنا انه مسبوق بما يتعذر او يستحيل تجاوزه . وهو يفكر ويسلك كأنه متهم قانع بالتهمة الموجهة اليه فيقف جهده على تنقية نفسه مما فعلته او يمكن ان تفعله مما قد يسيء الى صورة الماضي النموذجية . وفي ذلك يشعر بالطمأنينة ، وبأنه يتغلب على زمن يفريه دائما بالسقوط . ومن هنا يعاكس دائما مجرى الزمن ، رغبة منه في ان يصبح لا زمنيا كصورة الماضي النموذجية . ويصبح الزمن ، في وعيه ، وما يرتبط بالزمن ضبابا يتجمع لكنه سرعان ما يتبدد . يصبح القيمة العابرة . اما هو فيكون الثابت الذي لا يرتبط بالمعلول بل بالعللة ولا بالفرع بل بالأصل ، ولا بالعالم بل بالله .

اما منحى التحول فيحاول ان يجعل من الانسان محورا يدور حوله كل شيء . ان يجعل من الله نفسه ابدعا انسانيا . وهكذا يصبح الانسان هو الغاية ، وهو المستقبل الذي يظل آتيا ، ذلك انه يتجه باستمرار الى ممكن يفلت منه باستمرار . لا تعود الثقافة استذكارا او استعادة لما مضى ، او رسما لما هو واقع ، وانما تصبح مشروعا رمزيا - منفتحا على المستقبل ، كاشفا عن قوة الانسان وطاقاته الخلاقة .

ثم ان التوكيد على مبدأ التحول يتضمن التوكيد على جدلية الاطراف التي لا ينفي بعضها بعضا ، بل التي يكمل ، على العكس ، بعضها بعضا . ففكر الانسان لا يولد الا في تعارض مع فكر انسان آخر . فاذا لم يكن تعارض لا يكون فكر ، بل يكون تقليد وفي احسن الحالات ، شرح وتفسير .

وهذا التوكيد يتضمن ، بالتالي ، التوكيد على النوع لا على الكم .

وهذا يعني ، فما يعني ، ان الفرق بين الماضي والمستقبل فرق نوعي لا كمي ، وان التاريخ لا يتكرر ، وان الاحداث متغايرة ، والقضايا متباينة ، وان فهمها والتعبير عنها ، منفصلان بالضرورة عن الماضي ومنظوراته .

والمفارقة في صدد الثابت والمتحول ، هي اننا حين نحاول ، نحسن العرب في القرن العشرين ان ندرس تراثنا الماضي ، فان ما يجذبنا فيه هو بالضبط النتاج المرتبط بمنحى التحول ، وهو النتاج الذي رفضه اسلافنا ، في الماضي ، بشكل او آخر ، وما يزال ، حتى اليوم ، خارج بنية المجتمع العربي الاساسية : فنحن أمة تجمع على اشياء تراثها فتحفظها وترعاها في مؤسساتها السياسية والثقافية ، لكن حين نلتمس في هذه الامة ، النور الذي يضيء المستقبل ، فأننا لا نستطيع ان نراه الا خارج هذه المؤسسات . كان ذلك شأننا في الماضي ، وهو نفسه ما يزال شأننا في الحاضر . وفي هذا ما يشير الى جوهر المشكلة ، ليس في الثقافة العربية وحسب ، وانما في الحياة العربية كلها ، وهو ما حاولت ان أعرضه ، في هذا البحث ، من زاوية العلاقة بين الثابت والمتحول .

بيروت ، ١٩٧٣

الكتاب الأول

الثابت والمتحول

منذ نشوء الاسلام حتى نهاية العهد الأموي

الجزء الأول

أصول الاتباع أو الثبات

الفصل الاول

الاتباعية في الخلافة والسياسة

تجمع الاخبار الماثورة ، بمختلف رواياتها وصيغها ، على ان النبي اراد قبيل موته ان يعهد بخلافته لشخص يختاره هو بنفسه ، لكن هذه الارادة لم تتحقق (١) . وثمة اجماع كذلك على ان اجتماع السقيفة عقد يوم وفاة النبي ، وقبل الانتهاء من تهيئته لتشييعه ودفنه (٢) . وكان الانصار هم الذين سارعوا الى الاجتماع اولا ، وفي نيتهم ان يولوا سعد بن عبادة امر المسلمين ، بعد النبي . واستندوا في ذلك الى « سابقتهم » في الدين وما نتج عنها من فضائل لم تتوفر لاية قبيلة عربية (٣) . وعززوا موقفهم بالاشارة الى ان النبي استمر زمنا طويلا يدعو « قومه » الى الايمان بالله واحد ، فلم يؤمن منهم الا عدد ضئيل لم يكونوا قادرين على الدفاع عنه ، او تعزيز الدين الجديد . وهذا ما خص به الانصار . فبقوة الانصار دانت العرب للاسلام . وهذا مما دفع سعد بن عبادة الى ان يخاطبهم بقوله : « استبدوا بهذا الامر فانه لكم دون الناس » (٤) .

وحين تساءل بعض الانصار عما يفعلون اذا رفض المهاجرون مقاتلتهم هذه ، وقالت طائفة : « فانا نقول اذن : منا امير ومنكم امير . ولن نرضى بدون هذا الامر ابدا » ، قال سعد بن عبادة : « هذا اول الوهن » (٥) ، مؤكدا بذلك على ان خلافة النبي حق للانصار وحدهم لا يجوز لاحد ان ينازعهم فيه .

وكان عمر اول اول من سمع بخبر هذا الاجتماع ، فأرسل الى ابي بكر الذي كان في دار النبي مع علي « الدائب في جهاز الرسول » ، يطلب ان يخرج اليه ، فرد قائلا : « اني مشغول » ، لكن عمرا اصر قائلا : « حدث امر لا بد لك من حضوره » . ويخرج ابو بكر ويذهب برفقة عمر الى الاجتماع ومعهما ابو عبيدة بن الجراح (٦) . ويفسر عمر موقف الانصار قائلا : « يريدون ان يختزلونا من اصلنا ، ويفصبونا الامر » (٧) . ويقول في الاجتماع مخاطبا الانصار : « والله لا ترضى العرب ان يؤمروكم ونبيها من غيركم ولكن العرب لا تمتنع ان تولي امرها من كانت النبوة فيهم وولي امورهم منهم » (٨) . ويردف قائلا : « من ذا ينازعنا سلطان محمد وامارته ، ونحن اولياؤه وعشيرته ، الا مدل بباطل ، او متجائف لائم ، ومتورط في هلكة » (٩) .

ويقف ابو بكر الموقف نفسه لكن بلهجة اكثر لينا ، فيقول ان الله خص « المهاجرين الاولين من قومه بتصديقه ، والايمان به والمواساة له ، والصبر معه على شدة اذى قومهم لهم وتكذيبهم اياهم ، وكل الناس لهم مخالف ، زار عليهم . فلم يستوحشوا لقلة عددهم ، وشنف الناس لهم ، واجماع قومهم عليهم . فهم اول من عبد الله في الارض وآمن بالله وبالرسول ، وهم اولياؤه وعشيرته ، واحق الناس بهذا الامر من بعده ، ولا ينازعهم ذلك الا ظالم » . ثم يخاطب الانصار قائلا : « وانتم يا معشر الانصار من لا ينكر فضلهم في الدين ، ولا سابقتهم العظيمة في الاسلام ، رضيكم الله انصارا لدينه ورسوله ، وجعل اليكم هجرته ، وفيكم جلة ازواجه واصحابه ، فليس بعد المهاجرين الاولين عندنا احد بمنزلتكم ، فنحن الامراء ، وانتم الوزراء » (١٠) .

وحين يرد الحباب بن المنذر قائلا لجماعته : « لا تختلفوا فيفسد عليكم رأيكم ، وينتقض عليكم امركم ، فان ابي هؤلاء الا ما سمعتم ، فمننا امير ومنهم امير » او قائلا : « فان ابوا عليكم ما سألتهموه ، فاجلوهم عن هذه البلاد » ، يجيبه عمر : « اذن يقتلك الله » ، ويرد الحباب قائلا : « بل اياك يقتل » (١١) .

هكذا اوشكت المجادلة ان تتحول الى معاركة . فينهض بشر بن سعد ويعلن « الا ان محمدا صلى الله عليه وسلم من قريش ، وقومه احق به راولى . وايم الله لا يراني الله انازعهم هذا الامر ابدا ، فاتقوا الله ولا تخالفوهم ولا تنازعوهم » (١٢) ، ثم يسبق عمرا وابا عبيدة لمبايعة ابي بكر .

ويفسر الحباب بن المنذر موقف بشر بن سعد بحسده لسعد بن عباد وكرهه ان يتولى الامارة : « انفسيت على ابن عمك الامارة ؟ » فيجيبه : « لا والله ، ولكني كرهت ان انازع قوما ، حقا جعله الله لهم » (١٣) .

ومن المعروف ان الانصار هم الاوس والخزرج ، وان الخزرج هم الذين ارادوا تأمير سعد بن عباد ، وهكذا كانت هذه المسألة مما ايقظ نكرة الاوس ، فقال احد تقبائهم يخاطبهم : « والله لئن وليتها الخزرج عليكم مرة لا زالت لهم عليكم بذلك الفضيلة ، ولا جعلوا لكم معهم فيها نصيبا ابدا ، فقوموا فبايعوا ابا بكر » (١٤) ، فقام الناس فبايعوه .

وثمة روايتان حول موقف سعد . تقول واحدة انه اجبر على المبايعة ، وانه قال لابي بكر : « انكم يا معشر المهاجرين حسدتموني على الامارة ، وانك وقومي اجبرتموني على البيعة » . وقيل ان الرد عليه كان : « لو اجبرناك على الفرقة فصرت الى الجماعة كنت في سعة ، ولكننا اجبرناك على الجماعة فلا اقالة فيها . لئن نزعنا يدا من طاعة او فرقت جماعة لنضربن الذي فيه عيناك » (١٥) .

اما الرواية الثانية فتقول انه لم يبايع ، بل قال : « وايم الله لو ان الجن اجتمعت لكم مع الانس ما بايعتكم » (١٦) . وتزيد هذه الرواية ان الناس اخذوا يطاون سعدا وهم يقبلون الى المبايعة ، فقال بعض اصحابه : « اتقوا سعدا لا تطاوه » فيقول عمر : « اقتلوه ، قتله الله » . وتضيف هذه الرواية ان سعدا اخذ حينذاك بلحية عمر وقال له : « اما والله لو ان بي

قوة ما ، اقوى على النهوض ، لسمعت مني في اقطارها وسككها زئيرا يجحرك واصحابك ، اما والله اذن لالحقنك بقوم كنت فيهم تابعاً غير متبوع » . وتنهي الرواية الى القول : « فكان سعد لا يصلي بصلاتهم ، ولا يجتمع معهم ويحج ولا يفيض معهم بافاضتهم ، فلم يزل كذلك حتى هلك ابو بكر » (١٧) .

II

نستنتج من هذه الوقائع ان التنازع في امر من يخلف النبي ، برز حتى قبيل موته . وكان امتناعه عن تسمية من يخلفه او عن ذكر الطريقة التي يجب اتباعها لاختيار من يخلفه ، ومن ثم ، امره الحاضرين في داره بأن ينصرفوا عنه ، دليلاً واضحاً على بروز هذا التنازع وعلى أنه لم يكن راضياً عنه . وقد اتخذ في اجتماع السقيفة ثلاثة اشكال : الشكل الاول هو احقية الانصار بخلافة الرسول ، لانهم هم السابق للامان بالاسلام ولنصرته . والشكل الثاني هو احقية قريش ، لانها عشيرة محمد وأهله . والشكل الثالث هو تعدد الامارة . يستند الاول الى اولوية دينية خالصة ، ويستند الثاني الى اولوية الدين والقبيلة معا ، ويستند الثالث الى اولوية القبيلة . وتمتزج في هذه الاشكال الثلاثة العصبية القبلية بالعصبية الدينية . وتمتزج ، بمعنى آخر ، العصبية الدينية بالعصبية السياسية . ومن هنا نشأت سلطة الخلافة في مهد سياسي - ديني - قبلي ، مما يسمح بالقول ان دعوى اولوية القرابة الى النبي لم يؤخذ بها كمبدأ ، بل كوسيلة للتغلب على الانصار . ولو انها اتخذت مبدأ دينياً لكان بنو هاشم ، احق بالخلافة . وهذا ما اشار اليه علي بن ابي طالب حين قرر مبايعة ابي بكر ، حيث قال له : « لم يمنعنا من ان نبايعك يا ابا بكر انكارا لفضيلتك ، ولا نفاسة عليك بخير ساقه الله اليك ، ولكننا كنا نرى ان لنا في هذا الامر حقاً ، فاستبددتم به علينا » . ويقول الخبر ان علياً لم يكذب ينهي كلامه حتى « بكى ابو بكر » (١٨) .

ان في هذا كله ما يشير الى أن مبايعة ابي بكر اقترنت بعنف استند الى حق إلهي بالسلطة ، « حق جعله الله لهم » ، كما عبر بشير بن سعد ، مشيرا الى قريش . وتتجلى ممارسة العنف في سلوك عمر بن الخطاب ازاء من عارض البيعة لابي بكر كسعد بن عباد ، وازاء من تأخر عنها ، كعلي والزبير وغيرهما . فقد « أتى منزل علي وفيه طلحة والزبير ورجال من المهاجرين ، فقال : والله لأحرقن عليكم أو لتخرجن الى البيعة . فخرج عليه الزبير مصلتا بالسيف ، فعثر فسقط السيف من يده فوثبوا عليه ، فأخذوه » (١٩) . وتقول رواية أخرى ان عمرا جاء بالزبير وعلي ، وقال : « لتبايعان وانتما طائعان ، او لتبايعان وانتما كارهان » (٢٠) .

III

« واذ قال ربك اني جاعل في الارض خليفة » (٢١) ، « يا داود انا جعلناك خليفة في الارض » (٢٢) : تؤكد هاتان الايتسان ان الانسان يخلف الله . والفرق بين خلافة الرسول لله ، وخلافة الانسان هو ان الاولى تتم بارادة مباشرة من الله ، فليس للانسان في اختياره أي نصيب . اما خلافة الانسان، كما تصورتها قريش، فتقوم على اختيار حتمي، لرجل من قريش ، لان الخليفة قرشي حتما ، ولان كل من لا يختاره يُعَدُّ « فاجرا » (٢٣) ، او « مرتدا » عن الاسلام ، او هو ، كما قال عمر ، « مدل بباطل ، متورط في هلكة » (٢٤) . وقد فسرت لفظة خليفة بأنه الشخص الذي « ينوب عن الله تعالى في اجراء احكامه، وتنفيذ ارادته، في عمارة الكون وسياسته » (٢٥) فالخليفة لا يخلف الرسول وحسب ، وانما يخلف الله ايضا .

ومن هنا يمكن القول ان الافضلية القبلية ، في مسألة الخلافة ، اتخذت شكل القرشية ، وان العصبية القبلية اتخذت شكل التدين ، وان التغلب القبلي اتخذ شكل الاجماع . وبدءا من ذلك يقول الخليفة ويفعل في الارض بمقتضى ما تريده السماء . وكما ان العصبية عنف باسم القبيلة ، فقد اصبح الاجماع عنفا باسم الجماعة ، واصبحت السلطة عنفا باسم الدين .

هكذا كانت الخلافة سلطة مطلقة . وباسم هذه السلطة انتقلت
السيادة العربية ، على صعيد النظام ، من اطار الكثرة الجاهلية الى اطار
الوحدة الاسلامية . وانتقل تبعاً لذلك ، على صعيد التعبير ، من اطار
القبلية الى اطار العقيدة . وكما ان العقيدة تجسدت في قریش ، فان
السيادة تجسدت فيها . وقد عنى هذا الربط بين الفكر كطريقة في فهم
الحياة والتعبير عنها ، والنظام كطريقة في قيادتها وتوجيهها ، وحدة جنسية
- دينية - ثقافية : قوام هذه الوحدة العرب ، لكن بامامة قریش ،
ورسالتها الاسلام ، لكن كما اخذته وحفظته ومارسته قریش ، واداتها
اللغة العربية ، لكن كما نطقت بها قریش (٢٦) وكان القرآن نموذجها
الاكمل . وهكذا أصبح « للقديم » السماوي قرين آخر : « القديم »
الارضى . وصار هذا « القديم » الارضى معياراً للفكر والسلوك في آن .

IV

يؤكد اجتماع السقيفة : ما سبقه وما دار فيه ، ان الخلافة (السلطة)
كانت المشكلة الاولى في الاسلام ، وانها كانت « الخلاف الاعظم » (٢٧) .
ولهذا كان السؤال : « من يحكم ؟ » هو السؤال الاول والاكثر اهمية .
يتضح كذلك ان بين الاسباب الاولى لهذه المشكلة هي ان النبي لم يعهد
لاحد بعده وانه لم يترك شكلاً تنظيمياً محدداً للسلطة او للنظام السياسي .
وزاد المشكلة تعقيداً ارتباطها جوهرياً بالدين . فهذا الارتباط يعني ،
مبدئياً ، ان الافضل في اسلامه هو الذي يجب ان يكون الافضل للخلافة
والامامة ، ويعني ان الخليفة يحكم بأمر الله واراادته ، وهكذا يقدم له
الدين ، قبلها ، امكاناً لتسوية كل ما يقوم به من جهة ، وامكاناً لنفي اية
معارضة له ، من جهة ثانية .

لقد اكد « الخلاف الاعظم » على أن فكرة الدولة ، كما تأسست في
اجتماع السقيفة لا تستمد قوتها من ارادة الناس العامة الحرة ، بقدر
ما تستمدّها من ارادة بشر معينين خاصين ومن الخليفة ، من حيث انه
يمثلهم من جهة ، وانه من جهة ثانية ، رمز لممارسة المبادئ الاسلامية في

افضل صورها . والخليفة جاهز مسبقا ، بشكل او آخر ، من حيث انه قرشي حكما ، وعلى الناس ان يبايعوه ، طوعا او كرها . وهذا يعني ان القضايا الكبرى ، السياسية والاجتماعية ، لا تقررهما ارادة عامة ، هي ارادة الافراد الاحرار المتساوين وانما يقررهما الخليفة . ان هناك ضرورة تحكم الافراد ، وهي ضرورة من خارج ارادتهم . الخليفة هو الانسان الوحيد الذي يمكن القول عنه انه حر ، ذلك انه هو « الأب » الأحق بقيادة « العائلة » والاكثر معرفة وحكمة من جميع افرادها . فالحق تابع لارادته ، ولما يراه ويقرره ، وليس تابعا لقانون موضوعي . وفي هذا المنظور لا يعود الحق صفة للذات الحرة ، اي للانسان بما هو انسان ، وانما يصبح هبة يأخذ الفرد نصيبه منها بقدر ولائه للسلطة . واذا لم يكن الحق كليا ، شاملا ، لا تعود قيمة الانسان راجعة الى كونه انسانا ، بل الى كونه عدوا او صديقا ، مسلما او غير مسلم ، عربيا او غير عربي . وكل حق جزئي او نسبي هو ، بالضرورة ، حرية جزئية او نسبية . غير ان الحق الجزئي ليس حقا ، والحرية الجزئية ليست حرية . انهما شكلان آخران للظلم والعبودية .

ان في هذا ما يوضح كون « الخلاف الاعظم » لم ينحصر في مسألة الامامة ، وانما تجاوزها الى مسائل اخرى ، دينية - ثقافية ، واقتصادية - اجتماعية . وكان المظهر الاول لهذا الخلاف قبليا ، انتهى بانتصار قريش . ثم اخذت المظاهر الاخرى تتجلى شيئا فشيئا . وقد اكد الخليفة عمر قرشية الامامة على ان تكون في غير بني هاشم بدعوى ان العرب لا يرضون ان تكون فيهم النبوة والخلافة (٢٨) . واكد كون العرب « مادة الاسلام » (٢٠) . واكد ، في صيغة الشورى ، التي خطط لها بحنكة من يعرف دخيلة قريش ووضع بني هاشم فيها منذ الجاهلية ، ان الخليفة هو من يريد « الاكثر » ، ومن يتبع الخليفة الاول والخليفة الثاني ، بالاضافة الى القرآن والسنة (٣٠) . وطبيعي ان من يؤيده الاكثر لا يكون بالضرورة الافضل . وقد تجسد مبدأ « الاكثر » في نظرية الاجماع ، وارتبط بجواز استخدام العنف بل القتل ضد الذين يخالفونه (٣١) .

هكذا ورث عثمان . في صيغة الشورى ، مبدأ الوقوف مع الاكثر ،

سواء كان عددا او عدة ، وما ينتج عنه . فولي الخلافة متابعة ، بالمهد الذي سئل ان يعمل به « كتاب الله وسنة رسوله وسيرة الخليفين » (٣٢) ، « دون تغيير ولا تبديل » (٣٣) . وبهذا أكد مبدأ « الاقتداء والاتباع » لمن يخلف الرسول ويخلف خليفة الرسول . وفي « كتابه الى العامة » على اثر توليه الخلافة يربط الابتداء بالمعجمة ، قارننا الايمان بالعرب والكفر بالاعاجم (٣٤) .

وكان من الطبيعي ان يقترن مبدأ اتباع السلف بمبدأ قرشية الخلافة . ومن هنا لم تعد الخلافة امرا يتولاه الافضل ، وانما تحولت الى مغالبة (٣٥) ينتصر فيها الاقوى والاكثر .

V

« والله لَأَنَّ أُقَدِّمَ فتضرب عنقي احب الي من ان اخلع قميصا قمصنيه الله » (٣٦) : بهذا اجاب عثمان الناس الذين خروه بين ثلاث « ليس من احداهن بد : بين ان تخلع لهم امرهم ، فتقول : هذا امركم فاختراروا له من شئتم ، وبين ان تقص من نفسك ، فان ابیت هاتين فان القوم قاتلوك » (٣٧) . وفي جواب عثمان اشارة صريحة الى انه ليس من حق الناس ان يطالبوا الخليفة بخلع نفسه ، ذلك انها حق من الله لا منهم ، ولهذا ليست تابعة لرغباتهم واهوائهم . وهكذا كان مقتله اختبارا نموذجيا لطبيعة العلاقة بين الارادة البشرية وهذا الحق الإلهي . وقد انتصرت ارادة الناس في هذا الاختبار ، فأنهت خلافة عثمان ، لكنها تفرقت او فشلت فيما يتصل بمن يخلفه . ومن هنا كان مقتله (٣٨) بداية مرحلة جديدة في التاريخ الاسلامي ، السياسي والفكري على السواء . فقد كشف عن تناقضات المجتمع الاسلامي وهو ما يزال في بداياته ، ومهد لان تتجسد هذه التناقضات في اشكال من الصراع السياسي - الثقافي ، عنفية وجذرية . وقد أكد مقتل عثمان الوحدة العضوية بين الدين والسياسة ، بخاصة ، وبين السياسة والثقافة بعامة ، وانطلاقا من هذه الوحدة انقسم

المسلمون . ولم يكن انقسامهم سياسيا وفكريا وحسب ، وانما كان كذلك انقساما اجتماعيا . كان المسحوقون اصحاب المصلحة في تغيير النظام الجائر بنظام اسلامي عادل يقفون في الجانب الذي يرون انه جدير باقامة هذا النظام ، وهو جانب علي (٣٩) والاتجاه الذي يمثله ، وكانت الفئات الاخرى وبينها الفئات ذات المواقع الموروثة التي توفر لها السيادة ، تقف في الجانب الذي ترى انه يدعم هذه المواقع ، وهو جانب معاوية .

VI

« ... أَلَا إِنَّ بَلِيَّتَكُمْ قَدْ عَادَتْ كَهَيْئَتِهَا يَوْمَ بَعَثَ اللَّهُ نَبِيَكُمْ » (٤٠) ، بهذا خاطب علي أنصاره قبيل مقتله . وهذا يعني ان العرب عادوا الى الجاهلية ، بكل ما تتضمنه هذه الكلمة من دلالات ، ويعني ان الاسلام لم يعد الا قناعا وشكلا ، اما حقيقته وجوهره فقد غابا مع النبي واصحابه الاوائل . وهذا المعنى هو ما يتبناه ، بصيغته الاجتماعية او الحضارية ، ابن خلدون . فهو يرى ان « الفتنة بين علي ومعاوية » وقعت بمقتضى العصبية ، ويرى انه « لم يكن لمعاوية ان يدفع عن نفسه وقومه ، فهو امر طبيعي ساقته العصبية بطبيعتها ، واستشعرته بنوأمية ، فاعصوبوا عليه واستماتوا دونه . ولو حملهم معاوية على غير تلك الطريقة وخالفهم في الانفراد بالامر ، لوقع في افتراق الكلمة التي كان جمعها وتأليفها اهم عليه من امر ليس وراءه كبير مخالفة » (٤١) . وهكذا يرى ان عودة العرب الى العصبية التي قضى عليها الاسلام ، كانت امرا طبيعيا .

وتعني العودة الى العصبية عودة الى العداء القديم بين العائلات في القبيلة الواحدة كقريش ، وبين قريش وغيرها من القبائل (٤٢) . ومن هنا كان الهم الاول لمعاوية ، بعد ان تغلب سياسيا ، هو القضاء ثقافيا واجتماعيا على ابناء علي ومن يواليهم . وهكذا امر عماله بشتن علي وذمه ، والعيب على اصحابه « والاقصاء لهم وترك الاستماع منهم » (٤٣) . وأمر بحذف اسم كل من يوالي عليا وابناءه ، من ديوان العطاء وبحرماته منه ،

والتنكيل به وهدم داره (٤٤) . بل ان معاوية استعان ببعض المحدثين لتأويل بعض الآيات او تفسيرها بشكل يكفر عليا او يجعل من قتله عملا تم « ابتغاء مرضاة الله » (٤٥) . ومن هنا نفهم كثرة التشديد في العهد الاموي على الاحاديث النبوية التي تدعو الى الطاعة والابتعاد عن الفتنة وعن كل ما يمكن ان يؤدي اليها (٤٦) .

VII

كانت السلطة الاموية تسوّغ ممارساتها السياسية بكونها خلافة ، اي بكونها كما يحددها ابن خلدون : « ثيابة عن صاحب الشرع في حفظ الدين وسياسة الدنيا » (٤٧) ، ومن هنا كان للخلافة « خطط دينية » كما يعبر ابن خلدون ، وهذه « الخطط الدينية الشرعية من الصلاة والفتيا والقضاء والجهاد والحسبة كلها مندرجة تحت الامامة الكبرى التي هي الخلافة ، فكأنها الامام الكبير والاصل الجامع ، وهذه كلها متفرعة عنها ودأخلة فيها لعموم نظر الخلافة وتصرفها في سائر احوال الملة الدينية والدينية » (٤٨) . وطبيعي اذن ان تنطق السلطة الاموية باسم القرآن والسنة ، وان تزعم انها « الامامة الكبرى » و « الاصل الجامع » ، وان كل خروج عليها انما هو خروج على « الاصل » ، وهو بالتالي خروج على الاسلام ذاته (٤٩) . وهكذا كان النظام الاموي يصدر ، في فكره وسلوكه ، عن يقينه بأنه تجسيد حي للعصبية القرشية ولاولية قريش كما ترسختا في اجتماع السقيفة حيث نشأت الخلافة . ومن هنا نفهم كيف ان الخلافة الاموية نشأت بدعوى انها استمرار ومتابعة لخلافة عثمان ، التي هي استمرار ومتابعة لخلافة عمر ، التي كانت بدورها استمرارا ومتابعة لخلافة ابي بكر . هكذا ورثت الخلافة الاموية المعاني المستقرة الشائعة ، وبتميز آخر ورثت المفاهيم التي كانت سائدة عن القرآن والسنة والسياسة . واذا لاحظنا ان بين التهم التي وجهت الى عهد عثمان ، وبخاصة الى بطانته الحاكمة ، الخروج على القرآن والسنة ، تبين لنا ان الصراع بين الفئات

التي سيطرت على السلطة والفئات التي غلبت سيدور ، في أهم نواحيه ،
على فهم القرآن والسنة . وطبيعي ان تتمسك الفئات الغالبة بما ساد
واستقر ، وان تعمل الفئات المغلوبة على تأسيس فهم جديد للاسلام يسيد
له معناه الحقيقي كما تراه ، اي انها ستفسر الاسلام بما يلائم حياتها
وحاجاتها وطموحها . ومن هنا سيجيء فكرها تعبيرا عن التحول في المجتمع
الاسلامي ، بينما سيكون فكر السلطة التنبئ سادت تعبيرا عن الثبات
الموروث .

الفصل الثاني

الاتباعية في السنة والفقه

I

تقوم الاتباعية هنا على الايمان بأولية ثابتة ، كاملة ومطلقة . وتتدرج الأولية الدينية بدءا من الاصل الاول : القرآن . فالاول هو الاقرب الى القرآن . والنبي بذلك هو الاول . ويرسم هذا التدرج في الأولية ، بعد النبي حديث يقول : « لِيُؤْمَّكُمْ اقْرَأْكُمْ لِكِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ . فَاِنْ كُنْتُمْ فِي الْقِرَاءَةِ سَوَاءً فَلِيُؤْمَّكُمْ اَعْلَمُكُمْ بِالسَّنَةِ . فَاِنْ كُنْتُمْ فِي السَّنَةِ سَوَاءً فَلِيُؤْمَّكُمْ اَقْدَمُكُمْ هِجْرَةً . فَاِنْ كُنْتُمْ فِي الْهِجْرَةِ سَوَاءً فَلِيُؤْمَّكُمْ اَكْبَرُكُمْ سِنًا » (١) . وهكذا فان اهمية الشخص تتدرج تبعا لفهمه القرآن ، او السنة او صحبته للنبي في الهجرة . وهذا يتضمن ان الشخص قد يعلم ما لا يعلمه الناس كلهم . فابو بكر « كان يعلم ما لا يعلم الناس » ثم عمر كان يعلم ما لا يعلم الناس » (٢) .

ويروى عن ابن عباس انه « كان اذا سئل عن الشيء ، فان لم يكن في كتاب الله وسنة رسوله قال بقول ابي بكر ، فان لم يكن فبقول عمر » (٣) .

ومع هذا فان الاول كان يستعين بامثاله ممن يساوونه في قراءة الكتاب او العلم بالسنة او الهجرة . فان ابا بكر كان اذا نزل به امر يريد فيه مشاورة اهل الراي والفقه دعا عمر وعثمان وعليا وعبد الرحمن ومعاذ بن

جبل وابي بن كعب وزيد بن ثابت « ثم ولي عمر فكان يدعو هؤلاء النفر » (٤)
ولعل المعنى الفقهي للجماعة ينحدر من مثل هذه الممارسات التي عرفها
الصحابة الاولون .

واذا كان الاول هو الاقرب الى الله والأعلم ، فان الاقرب اليه ممن
يأتون بعده ، هو الأكثر اقتداء به . (٥)

وانتهى عصر الصحابة في أواخر القرن الاول ، وكان معظمهم عربيا ،
وبدءا من أوائل القرن الثاني « صار الفقه في جميع البلدان الى الموالي » (٦)
باستثناء المدينة فقد « خصها الله بقرشي فقيه غير مدافع : سعيد بن
المسيب » (٧) .

ومنذ أوائل القرن الثاني صار مقياس حجّة الفقيه وعلمه ، العلم
« بما تقدمه من الآثار (٨) » ، ومن هنا سمي فقهاء القرن الثاني « فقهاء
التابعين » . كان الافضل ، بتعبير آخر ، من يجمع الى جانب علمه علم
الذين تقدموه (٩) . وهذا ما يوضحه حوار بين الشافعي ومحمد بن الحسن
حول مالك بن انس وابي حنيفة . فالافقه بحسب هذا الحوار ، هو مالك
لانه اعلم بالقرآن ، وبالسنة ، وبأقوال الصحابة المتقدمين (١٠) وهذا يعني
ان الافضل هو « الأكثر اتباعا (١١) او الاعلم « بسنة ماضية » (١٢) .
وتعني الاتباعية هنا تجاوزا للزمن وتغلبا عليه . فتقادم الزمن جدار يرتفع
بين الاول ومن يأتي بعده . انه مسافة بُعد . والاتباعية استئصال لهما ،
بُغْيَةُ القرب من الاول . ومن هنا كان يُعَدُّ الحفظ عاملا في التقريب ، ويُعَدُّ
النسيان عاملا في الابعاد (١٣) . وهكذا تكون الاتباعية نضالا ضد النسيان ،
أي ضد البعد عن الاول .

وقد يعمق هذا النضال لدى شخص جاء بعد التابعين ، وذلك بان
يكون علمه بالكتاب والسنة ، في ضوء عصره وحاجاته ، مضاهيا لعلم
التابعين . وفي هذه الحالة يمكن ان يكون في مرتبتهم ، وقد يقدم عليهم (١٤)

وليس العلم بالسنة إلا دقة الأخذ بها ، كما هي . فالعلم بالسنة ليس الا حفظا . ويعني انه ليس قولاً ولا رأياً . وفي هذا الصدد يروي الترمذي خبراً يفاضل فيه بين أبي حنيفة ومالك والشافعي ، جاء فيه قوله : « تفقّهت لأبي حنيفة فرايت النبي صلى الله عليه وسلم في منامي وأنا في مسجد مدينة النبي صلى الله عليه وسلم ، عام حججت ، فقلت : يا رسول الله قد تفقّهت بقول أبي حنيفة ، فأخذ به ؟ فقال : لا . فقلت : أخذ بقول مالك بن أنس ؟ فقال : خذ منه ما وافق سنتي . قلت : فأخذ بقول الشافعي ؟ قال : ما هو له بقول ، الا انه اخذ بسنتي ورد على ما خالفها (١٥) . ومعنى هذا الخبر أن الشافعي افضل من ابي حنيفة ومالك ، لانه لم يقل الفقه براه ، بل اخذه من السنة .

II

سلك المسلمون الاوائل ، من الصحابة والتابعين ، بمقتضى الآية : « لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة » (١٦) . ولعل خير ما يعبر عن هذه الأسوة كلمة لأبي بكر يقول فيها : « لست تاركا شيئاً كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعمل به الا عملت به ، واني اخشى ان تركت شيئاً من أمره أن أزيغ » (١٧) . وعلى هذا يمكن رد الاتباعية الدينية لسنة الرسول ، الى ثلاثة احداث او مواقف قام بها الخليفة ابو بكر وتعد في هذا المجال ، نموذجية .

الموقف الاول يتجلى في خطبته القصيرة بعد ان تمت البيعة العامة ، اذ قال : « أطيعوني ما اطعت الله ورسوله ، فاذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم » . ويعطي هذا الموقف مجالا لتحديد معنى طاعة الله والرسول ، ومعنى عصيانهما . وقد نشأ حول تحديد هذين المعنيين خلاف بين ابي بكر وفاطمة بنت الرسول ، منذ ايام خلافته ، الاولى، وذلك حول الميراث (١٨) .

والموقف الثاني يتجلى في إتمام بعث اسامة ، وكان الرسول قبيل موته قد أمره على بعث على أهل المدينة ومن حولهم ، وفيهم عمر . غير أن هؤلاء طلبوا ، بعد موت الرسول ، أن يؤمر عليهم شخص أقدم سنا من اسامة . وجاء عمر إلى أبي بكر يقول له الخبر ، فقال أبو بكر : « لو خطفتني الكلاب والذئاب لم أرد قضاء قضى به رسول الله » . ثم أخذ أبو بكر بلحية عمر ، وقال له : « ثكلتك أمك وعدمتك يا ابن الخطاب ... استعمله رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وتأمرني أن أنزعه ؟ » (١٩) .

وقد أكد موقفه الأول بكلام ورد في خطبته على أثر قراره باتمام هذا البعث ، حيث قال : « إنما أنا متبع ولست بمبتدع ، فإن استقمت فتابعوني وإن زغت فقوموني .. ألا وإن لي شيطانا يعتريني ، فإذا أتاني فاجتنبوني » (٢٠) .

ويتجلى الموقف الثالث في حروب الردة . وكان الذين ارتدوا يعطونهم مستمرين في إقامة الصلاة لكنهم لا يؤتون الزكاة ، وحجتهم في ذلك أن الزكاة كانت لشخص النبي ما دام حيا ، فلا مسوغ لتقديمها بعد موته . ويعبر عن هذا أحد المرتدين من الشعراء بقوله :

اطعنا رسول الله، ما كان بيننا	فيا لعباد الله ، ما لأبي بكر
أيورثها بكرا إذا مات ، بعده	وتلك لعمر الله قاصمة الظهر (٢١)

وكان جواب أبي بكر قاطعا : « لو منعوني عقالا لجاهدتهم عليهم » (٢٢) . وجاء في الكتاب الذي وجهه إلى القبائل المرتدة قوله : « واني بعثت اليكم فلانا في جيش من المهاجرين والأنصار والتابعين بإحسان ، وأمرته ألا يقتل أحدا ولا يقتله حتى يدعو إلى داعية الله ، فمن استجاب له وافر وكف وعمل صالحا قبل منه وأعانه عليه ، ومن أبى أمرت أن يقتله على ذلك ، ثم لا يبقى على أحد منهم قدر عليه وأن يحرقهم بالنار ، ويقتلهم كل قتلة ، وإن يسبي النساء والذراري ، ولا يقبل من أحد إلا الإسلام » (٢٣) .

ويروي الطبري ما حدث لمالك بن نويرة وجماعته ، فيقول : « قدم خالد بن الوليد البطاح فلم يجد عليه احدا ، ووجد مالكا قد فرقهم في اموالهم ونهاهم عن الاجتماع حين تردد عليه امره ، وقال : يا بني يربوع ، انا قد كنا عصينا امرائنا اذ دعونا الى هذا الدين ، وبطائنا الناس عنه ، فلم نفلح ولن ننجح ، وائي قد نظرت في هذا الامر ، فوجدت الامر يتاتي لهم بغير سياسة ، واذا الامر لا يسوسه الناس ، فاياكم ومناواة قوم صنع لهم ، فتفرقوا الى دياركم وادخلوا في هذا الامر . فتفرقوا على ذلك الى اموالهم وخرج مالك حتى رجع الى منزله (٢٤) ، لكن خالد بن الوليد قتل هؤلاء جميعا ، مع انهم « اذنوا واقاموا وصلوا » (٢٥) ، وجعل عسكر خالد رؤوس المقتولين اثافي للقدور ، « فما منهم رأس الا وَصَلَت النار الى بشرته ما خلا مالكا ، فان القدر نُضِجَت وما نُضِجَ رأسه من كثرة شعره » (٢٦) . وكان من عهد ابي بكر الى جيوشه : « اذا غشيتم دارا من دور الناس فسمعتم فيها اذانا للصلاة ، فامسكوا عن اهلها حتى تسألوهم ما الذي تقوموا ، وان لم تسمعوا اذانا فشنوا الغارة ، فاقتلوا واحرقوا » (٢٧) . ويشير نص آخر الى ان اقامة الصلاة وحدها لا تكفي : « اذا نزلتم منزلا فاذنوا واقيموا ، فان اذن القوم واقاموا فكفوا عنهم ، وان لم يفعلوا فلا شيء الا الغارة . ثم اقتلوهم كل قتلة،الحرق فما سواه . وان اجابوكم الى داعية الاسلام ، فسالوهم ، فان اقروا بالزكاة ، فاقبلوا منهم ، وان ابوها فلا شيء الا الغارة ، ولا كلمة » (٢٨) .

وبعد مقتل مالك بن نويرة تزوج خالد امراته ، ام تميم ابنة المنهال ، وحين بلغ الخبر عمر بن الخطاب ، علق امام ابي بكر ، بقوله : « عدو الله عداء على امرئ مسلم فقتله ، ثم نزا على امراته » (٢٩) ، لكن ابا بكر عذر خالد « وتجاوز عنه ما كان في حربه تلك » (٣٠) .

وسلك عمر الطريق نفسها في الاقتداء بسنة الرسول . ففي المأثور ان عبدالله بن السعدي « قدم على عمر بن الخطاب في خلافته ، فقال له عمر : ألم احدث انك تلي من اعمال الناس اعمالا ، فاذا اعطيت العمالة كرهتها ؟

قال : بلى . فقال عمر : فما تريد الى ذلك ؟ قال : ان لي افراسا واعبدا
وانا بخير ، واريد ان تكون عمالتي صدقة على المسلمين . فقال عمر : فلا
تفعل ، فاني قد كنت اردت الذي اردت ، فكان النبي صلى الله عليه وسلم
يعطيني العطاء فأقول : اعطه افقر اليه مني ، حتى اعطائي مرة مالا ،
فقلت : اعطه افقر اليه مني ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : خذه
فتموله وتصدق به ، فما جاء من هذا المال وانت غير مشرف ولا سائل
فخذه ، وما لا ، فلا تتبعه نفسه » (٣١) .

وكتب قادة الجيش الاسلامي في اليرموك الى عمر يطلبون منه المدد
قائلين : « جاش الينا الموت » ، فكتب اليهم : « ادلكم على من هو اعز
نصرا واحضر جندا ، الله عز وجل ، فاستنصروه ، فان محمدا صلى الله
عليه وسلم قد نصر يوم بدر في اقل من عدتكم ، فاذا اتاكم كتابي هذا
فقاتلوهم ولا تراجعوني » (٣٢) .

وغزا عبادة بن الصامت الانصاري صاحب رسول الله ، ارض الروم
مع معاوية « فنظر الى الناس وهم يتبايعون كسّر (قطع) الذهب بالدنانير ،
وكسّر الفضة بالدراهم فقال : يا ايها الناس انكم تاكلون الربا . سمعت
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : لا تبتاعوا الذهب بالذهب الا مثلا
بمثل ، لا زيادة بينهما ، ولا نظرة . فقال له معاوية : يا ابا الوليد لا ارى
الربا في هذا الا ما كان من نظرة ، فقال عبادة : احذثك عن رسول الله صلى
الله عليه وسلم ، وتحذثني عن رأيك ؟ لئن اخرجني الله ، لا اسألك بأرض
لك علي فيها امرة . فلما قفل لحق بالمدينة ، فقال له عمر بن الخطاب :
ما اقدمك يا ابا الوليد ؟ فقص عليه القصة ، وما قال من مساكنته . فقال :
ارجع يا ابا الوليد الى ارضك ، قبح الله ارضا لست فيها وامثالك .
وكتب الى معاوية : لا امرة لك عليه ، واحمل الناس على ما قال ، فانه
هو الامر » (٣٣) .

ويحرص عمر على الاقتداء بسنة الرسول التي تتصل بالتقشف

ورفض الظلم . فقد خرج ، فيما يروى ، مرة « الى المسجد ، فرأى طعاما منشورا ، فقال : ما هذا الطعام ؟ فقالوا : طعام جلب الينا . قال : بارك الله فيه وفيمن جلبه . قيل : يا امير المؤمنين فانه قد احتكر . قال : ومن احتكره ؟ قالوا : فروخ مولى عثمان و فلان مولى عمر . فأرسل اليهما فدعاهما فقال : ما حملكما على احتكار طعام المسلمين ؟ قالا : يا امير المؤمنين نشتري بأموالنا ونبيع . فقال عمر : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « من احتكر على المسلمين طعامهم ضربه الله بالافلاس او بجذام » . فقال فروخ عند ذلك : يا امير المؤمنين اعاهد الله واعاهدك ان لا اعود في طعام أبدا . واما مولى عمر فقال : انما نشتري بأموالنا ونبيع » . ويروى ان مولى عمر أصيب بالجذام (٣٤) . وبهذا المعنى كان عمر يذكر الناس الذين اخذوا يقبلون على الدنيا وملذاتها بحياة الرسول ، فيقول لهم : « رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يظل اليوم يلتوي ، ما يجد دقلا يملأ به بطنه » (٣٥) .

ويروى ان سعيد بن المسيب قال : « رأيت عثمان قاعدا في المقاعد ، فدحا بطعام ما مسته النار فأكله ، ثم قام الى الصلاة فصلى ، ثم قال عثمان : قعدت مقعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأكلت طعام رسول الله ، وصليت صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم » (٣٦) .

ويروى ميسره بن يعقوب الطهوي : « رأيت عليا يشرب قائما ، فقلت له : تشرب قائما ؟ فقال : ان اشرب قائما فقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يشرب قائما . وان اشرب قاعدا فقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يشرب قاعدا » (٣٧) . ويروى عن علي أنه قال : « كنت أرى ان باطن القدمين أحق بالمسح ، من ظاهرهما ، حتى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح ظاهرهما » (٣٨) .

ويروى عن عبد الله بن عمر أنه مر بمكان فحاده عنه . فسئل : لم فعلت ؟ فقال : رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل هذا ففعلت » (٣٩) . وكان يأتي شجرة بين مكة والمدينة فيتقيأ تحتها ، ويخبر ان النبي كان يفعل

ذلك (٤٠) . وقيل له : « لا نجد صلاة السفر في القرآن ؟ » فقال : « ان الله عز وجل بعث الينا محمدا صلى الله عليه وسلم ، ولا نعلم شيئا فانما نفعل كما راينا محمدا صلى الله عليه وسلم يفعل » (٤١) .

وقد وافقت حركة الاقتداء بالسنة حركة للتفقه بها ومعرفتها . فأمر الصحابة بدراستها وحفظها . كان عمر بن الخطاب يقول : « تفقهوا قبل ان تسودوا » (٤٢) . وكان يقول : « تعلموا الفرائض والسنة كما تتعلمون القرآن » (٤٣) . وكان علي يقول : « تزاوروا وتذاكروا الحديث ، فانكم الا تفعلوا يدرس » (٤٤) . والشيء نفسه كان يقوله ابن عباس (٤٥) . وكان ابن مسعود يقول : « عليكم بالعلم قبل ان يقبض وقبضه ذهاب اهله » (٤٦) . وعلى المعنى نفسه يؤكد ابو سعيد الخدري (٤٧) .

وفي الاتجاه نفسه سار التابعون ، وكانوا يحثون على تعلم الحديث بالصيغ نفسها التي كان الصحابة يحثون بها الناس . وتحول هذا القول : « تذاكروا الحديث فان الحديث بهيج الحديث » (٤٨) الى شعار سائد . وهكذا كثرت حلقات التفقه في السنة وتعلمها . فكان في الكوفة حوالي اربعة آلاف طالب يتدارسونها (٤٩) ، وكانت حلقات ابي الدرداء في دمشق تضم نيفا وخمسمائة والف طالب (٥٠) . وكانت تعقد كذلك حلقات المدارس في حمص وحلب والبصرة ومصر واليمن ، ومكة والمدينة (٥١) . وكان سفيان الثوري يقول عن طلبة التفقه بالسنة : « لو لم يأتوني ، لآتيتهم في بيوتهم » (٥٢) .

وكان للمحدثين طريقة في التعليم تراعي اصولا دقيقة . منها عدم تعليم الحديث لمن « لا تبلغه عقولهم » خوفا عليهم من الضرر والفتنة (٥٣) . وقد اعتبر بعضهم نشر الحديث في غير اهله تهجينا له (٥٤) ، او اضاعته له (٥٥) ، اما اصحاب البدعة فكانوا يقصون عن المجالس التي تعلم فيها الاحاديث ، خشية ان « يكون العلم عندهم ، فيصيروا ائمة يحتاج اليهم ، فيبدلوا كيف شاؤوا » (٥٦) .

ومن هذه الاصول عدم تعليم الحديث الا لمن قرا القرآن وحفظه كله
او اكثره (٥٧) . ومنها الامتناع عن رواية « الاحاديث المنكرة والشاذة
والموضوعة » ، والاقتصار على « التحديث بالمشهور » (٥٨) .

اما تدوين الحديث فكان عملا فرديا في بداياته ، يحفظ في صحف
وكتراريس . ثم جعله عمر بن عبد العزيز مهمة من مهمات الدولة ، فكان
اول خليفة عني بتدوينه ، فقد خاف « دروس العلم وذهاب العلماء » (٥٩)
كما يعبر ، خصوصا ان « السنة كانت قد أميتت » (٦٠) كما يعبر ايضا .

III

يتضح مما تقدم ان السنة مثال يجب ان يحتذى ، وان العلاقة بين
السنة والافتداء بها ، هي كالعلاقة بين المثال ومحاكاته . وهذا يعني ان
المحاكاة جوهر العمل بالسنة . والسنة ذاتها ، انما هي ، في اصلها تقليد
عمل إلهي قام به مرسل من الله . ويكشف خبر عن هذا الاصل ، يقول ان
« الصلاة حين افترضت على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، اتاه جبرئيل
وهو بأعلى مكة ، فهمز له بعقبه في ناحية الوادي فانفجرت منه عين ،
فتوضأ جبرئيل عليه السلام ، ورسول الله صلى الله عليه وسلم ينظر اليه
ليريه كيف الطهور للصلاة . ثم توضأ رسول الله صلى الله عليه وسلم كما
راى جبرئيل عليه السلام توضأ . ثم قام جبرئيل عليه السلام ، فصلى به
وصلى النبي صلى الله عليه وسلم بصلاته . ثم انصرف جبرئيل عليه
السلام ، فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم خديجة ، فتوضأ لها يريها
كيف الطهور للصلاة ، كما اراه جبرئيل عليه السلام ، فتوضأت كما توضأ
رسول الله صلى الله عليه وسلم . ثم صلى بها رسول الله صلى الله عليه
وسلم كما صلى جبرئيل عليه السلام ، فصلت بصلاته » (٦١) .

هكذا تكون السنة تكرارا لعمل إلهي وتوكيدا له . ويكون اول من بدا
هذا التكرار على الارض اقرب الناس الى الله . فممارسة السنة تشبه
بالله ، وتقرب اليه .

والسنة عمل واضح غاية الوضوح لا يستدعي سؤالا او استفسارا .
انه يتطلب تقليده كما هو ، اي دون تعديل او تغيير . فالسنة عمل كامل
لأنها من الله ، وهي لأنها كاملة ثابتة . وهي اذن الحقيقة المطلقة والمعرفة
المطلقة .

واذا كان محمد اول من قلد العمل الإلهي وكرره ، فسيكون اساسا
تقاس عليه أهمية الشخص تبعاً لسبقه في قبول ما قبله محمد ، وتكرار
ما كرهه . فهذه الاسبقية تعني اسبقية الايمان ، اي اسبقية المعرفة
والخلاص معا . فالاول هو الاقرب الى السنة ، اي الى العمل الإلهي ، اي
الى الله (٦٢) . وهو اذن ، بالنسبة الى غيره ، القدوة التي يجب أن يقتدوا
به في عملهم وفكرهم .

والسنة مانعة من غيرها ، فهي معرفة تحجب غيرها مما يناقضها .
فحين يقول محمد ، فيما يروى : « بغضت إليّ اوثان قريش ، وبغض الي
الشعر » (٦٣) ، مثلاً ، فان ذلك يعني ان السنة تمنع الشعر بما هو وكما
هو ، ولا تسمح به الا اذا حولته عن وظيفته الاصلية ، واعطته بعداً جديداً لا
يتناقض معها . وهذا ما ينطبق مثلاً ، على استبقاء الحجر الاسود والكعبة،
وغيرهما ، واستبقاء الشعر أيضاً كأداة اعلامية في خدمة الدين .

والسنة تستمد صحتها المطلقة من كونها تثبيتاً لوحى الله . انها
تأسيس وهذا يعني انها تبديل لما سبقها من عقائد وعادات وتفكير، ومخالفة
للاهم من هذا كله ، واثبات بشيء جديد. لكن هذا الشيء الجديد سيكون
المعرفة كلها ، وسيكون الخروج من هذا المعروف الى ما لا يعرف ، رمزا
للخروج على السنة نفسها ، اي انه سيكون كفراً . ويعني الكفر ارتداداً الى
ما قبلها ، او تطلعا الى ما بعدها ، مما يتجاوزها او يناقضها . وستكون
الكلمة التي اطلقها ابو جهل منتقدا الرسول : « آتانا بما لا يُعرف » (٦٤) ،
هي نفسها الكلمة التي ستطلق على من يتهم بخرق السنة . فما لا يُعرف
« إحداث » ، وكل أحداث بدعة — من حيث انه يتجاوز السنة . وفي هذا

ما يفسر ضرورة غياب الرأي حين تحصر السنة ، ويفسر ايضاً ضرورة حصر البحث والدرس فيما هو معلوم بالسنة ، والابتعاد عن غير المعلوم .

ويكشف تاريخ الاقتداء بالسنة عن أن محاكاتها كانت تامة فيما اتصل منها بالعبادات وأن الرأي هو الذي ساد ، على العكس ، فيما اتصل بالسياسة (٦٥) . ولا بد من الملاحظة ان تنفيذ الرأي اقترن ، احياناً كثيرة ، باللجوء الى العنف . وبذلك أصبح العنف خصيصة لازمت النظام الاسلامي من داخل ، ومنذ بداياته . واتخذ بذلك اقتران الدين بالسياسة مظهراً عنيفاً . وقد تنبه الخليفة الاول للعنف الذي قام به او اقره ، فقال قبيل موته : « وددت اني لم اكشف بيت فاطمة عن شيء ، وان كانوا قد غلقوه على الحرب ، ووددت اني لم اكن حرقت الفجاءة السلمي ، وانني كنت قتلتة سريعاً او خليته نجيحاً . . . » (٦٦) . غير ان استخلافه لعمر ليس الا رأياً (٦٧) ، أي شكلاً من أشكال العنف ، خصوصاً أنه لم يستشر فيما يروى الا عبد الرحمن بن عوف وعثمان بن عفان (٦٨) . وكان اول ما قاله عمر بعد استخلافه كلام يرشح بالعنف : « لما استخلف عمر صعد المنبر فقال : اني قائل كلمات فأمنوا عليهن ، فكان اول منطق نطق به حين استخلف . . . » ثم قال : « انما مثل العرب مثل جمل انف اتبع قائده ، فلينظر قائده حيث يقود ، واما انا فارب الكعبة لأحملنهم على الطريق » (٦٩) . وكان يشدد على السنة ونهج الجماعة ، شأن ابي بكر . يقول : « من يعمل بالهوى والمعصية يسقط حظه ولا يضر الا نفسه ، ومن يتبع السنة وينتبه الى الشرائع ، ويلزم السبيل النهج ، ابتغاء ما عند الله لاهل الطاعة ، أصاب امره وظفر بحظه » (٧٠) . وقد أوصى ابنه عبدالله بن عمر ، قبيل موته قائلاً : « ان اختلف القوم فكن مع الاكثر . وان كانوا ثلاثة وثلاثة فاتبع الحزب الذي فيه عبد الرحمن » (٧١) . وبهذا الروح كانت الشورى ، فقد وضعها في ستة : علي وعثمان وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص والزبير بن العوام وطلحة . وانتبه العباس لذلك فقال لعلي : « لا تدخل معهم » ، فأجابه : « اكره الخلاف » ، قال : « اذا ترى ما تكره » (٧٢) .

وهذا ما حدث ، فقد قال عمر لصهيب : « صل بالناس ثلاثة أيام ، وادخل عليا وعثمان والزبير وسعدا وعبد الرحمن بن عوف وطلحة ان قدم ، واحضر عبدالله بن عمر ولا شيء له من الامر ، وقم على رؤوسهم ، فان اجتمع خمسة ورضوا رجلا وابي واحد ، فاشدخ راسه ، او اضرب راسه بالسيف . وان اتفق اربعة فرضوا رجلا منهم وابى اثنان ، فاضرب رؤوسهما ، فان رضي ثلاثة رجلا منهم وثلاثة رجلا منهم ، فحكموا عبدالله بن عمر فأبي الفريقين حكم له ، فليختاروا رجلا منهم ، فان لم يرضوا بحكم عبدالله بن عمر ، فكونوا مع الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف ، واقتلوا الباقين ان رغبوا عما اجتمع عليه الناس » (٧٣) .

ولئن كان اعتماد الصحابة الاول على الراي ، وبخاصة في السياسة ادى ، من جهة ، الى التباعد بين السنة - المثال ، والحياة العملية (٧٤) ، فقد عمل ، من جهة ثائية على تحيين السنة أي تفسيرها بما يلائم الحياة المتجددة ومقتضياتها .

IV

كان تعليم السنة يقترون بتفسير القرآن . وكان القصد من التفسير ايضاح القرآن وتبيانه ، او « كشف معنى اللفظ واظهاره » (٧٥) . ولم يكن يتناول من الآيات القرآنية الا « المحكمات » ، لشرح غامضها ، ولتفصيل المجهل فيها . وكان ، في شرحه هذا ، يقوم على النقل « مما ورد عن الرسول والصدر الاول ، وخاصة في الامور التوقيفية التي ليس للعقل فيها مجال كبير ، كتفسير الحروف المقطعة : الم ، حم ، يس ، وكاسباب النزول والناسخ والمنسوخ » (٧٦) .

وقد بدا التفسير في عهد النبي ، فكان الصحابة يسألونه عن الآيات التي يشكل عليهم معناها ، فيوضحها لهم ويبينها (٧٧) . وبهذا المعنى قيل ان السنة تفسير للقرآن وتبيان له (٧٨) . وتابع الصحابة تفسير القرآن في

ضوء ما سمعوه وشهدوه وفهموه من النبي . ولم ينشأ بينهم خلاف على معانيه ، وإن كان بينهم تفاوت في مستوى الفهم والتفسير . لكن بعد انقضاء عصر الصحابة «حدثت الفتن واختلفت الآراء وكثرت الفتاوى» (٧٩) . وتميز التفسير في عهد الصحابة بأنه كان تفسيراً لما غمض من القرآن وحسب ولم يفسر كله ، وبأنه كان اجمالياً ، وبأنه كان واحداً دون خلاف في معاني الآيات ، وبأنه لم يتأثر بآراء أهل الكتاب . أما التفسير في عهد التابعين فقد شمل أكثر آيات القرآن ، وصار تفصيلاً لكل آية ولكل لفظة ، وبدأ الخلاف حول المعاني يبرز فيه ، وبخاصة في الآيات التي تتصل بالقدر أو بالجبر ، وبدأ التأثير بأهل الكتاب (٨١) . ومع أن تدوين التفسير بدأ في أواخر القرن الأول الهجري بكتاب لسعيد بن جبير بن هشام الكوفي (توفي سنة ٩٥ هـ .) (٨١) . وأن أقدم تفسير مطبوع هو تفسير سفيان الثوري (توفي ١٦١ هـ .) (٨٢) ، فإن أقدم تفسير كامل للقرآن وصل إلينا هو تفسير مقاتل بن سليمان البلخي (توفي سنة ١٥٠ هـ .) ، فهو يفسر القرآن كله ، آية آية (٨٣) .

وفي نهاية عهد التابعين ، أي حوالي ١٣٠ هـ كانت النظرة الاتباعية في تفسير القرآن ، قد استقرت على الأخذ بالمأثور ، ونبد الرأي . ولعل الطبري خير من أوضح معنى التفسير وحدد شروطه ومجالاته ، من الناحية الابتداعية . فهو يقول أن لتفسير القرآن ثلاثة أوجه : الأول ، « لا سبيل إلى الوصول إليه » ، فقد استأثر الله بعلمه وحجبه عن الإنسان ، وهو ما يتصل بالغيب . والثاني هو ما اختص النبي بعلمه ، « دون سائر أمته » ، ولا سبيل كذلك إلى معرفته أو القول به إلا « ببيان الرسول » . والثالث هو « ما كان علمه عند أهل اللسان الذي نزل به القرآن وذلك علم تأويل عربيته وأعرابه » ولا سبيل إلى علم ذلك « إلا من قبلهم » . ويعني بعلم تأويل العربية والأعراب « إقامة أعرابه ومعرفة المسميات بأسمائها اللازمة ، غير المشترك فيها ، والموصوفات بصفات الخاصة دون ما سواها » (٨٤) . وهكذا يكون أحق المفسرين بإصابة الحق ، أوضحهم حجة . ولا يكون

وضوح الحجة الا « بالنقل المستفيض » . او « ثقل المدول الاثبات ،
والعلم بلسان العرب . ولا يجوز ، في اية حال ، ان يخرج التفسير عن
« أقوال السلف من الصحابة والائمة والخلف من التابعين وعلماء الامة » .

وهذا يعني ان للقرآن جانبين : لغويا هو ما يمكن ان يفسره المفسر
استنادا الى معرفته بعلم اللغة ، ودينيا ، وهو ينقسم الى قسمين : الغيبي
الذي لا يعرفه غير الله ، والارضى الذي لا يعرفه غير النبي والذي لا يمكن
تفسيره الا باستنادا الى ما قاله النبي . ويعني هذا انه لا يجوز القول
بالراي في تفسير كل ما يتصل بالدين . وكل قائل برأيه مخطيء وان اصاب
الحق « لان اصابته ليست اصابة موقن انه محق ، وانما هو اصابة خاوص
وظان ، والقائل في دين الله بالظن قائل على الله ما لم يعلم » (٨٥) .

الفصل الثالث

الانباعية في الشعر والنقد

« ما كنت لأقول شعرا بعد اذ علمني الله سورة البقرة وآل عمران » (١)

لبيد بن ربيعة

« ارووا من الشعر أعفنه » (٢) .

عمر بن الخطاب

I.

يقترون ، في القرآن ، اسم الشاعر باسماء المجنون والساحر والكاهن ، ويقترون كذلك باسم الشيطان (٣) . ويعني هذا الاقتران ان الشعر لا يجيء بالحق . فهو ، شأن السحر والكهانة والجنون ، جزء من عمل الشيطان الذي « يزيتن » و « يُضِلّ » ، فَيُرِي الباطل حقا والحق باطلا . وعلى الرغم من الاختلاف في معاني الالفاظ (٤) ، فانها تلتقي في معنى جامع هو الايهام والضلal والبطلان . وقد وقف القرآن ، ومن ثم الشرع ، عند السحر ، بشكل خاص (٥) . ويعترف التهانوي السحر بأنه « فعل يخفى سببه ، ويوهم قلب الشيء عن حقيقته » (٦) ، ومن هنا كان السحر عملا « يُتَقَرَّب به الى الشيطان » ، وكان في الشرع « الاتيان بخارق عن مزاولة قول او فعل محرم في الشرع اجري الله سبحانه سنته بحصوله عنده ابتلاء ، فان كان كفرا في نفسه كعبادة الكواكب ، او انضم معه اعتقاد تأثير من غيره تعالى

كُفِّر صاحبه ، والا فُسِّق وُبدِعَ » . ولذلك لا يظهر السحر الا على فاسق . فتعلمه « حرام مطلقا » ، لانه «توسل الى محظور عنه » . وينقل التهانوي تفسير البيضاوي للآية « يعلمون الناس السحر » (٧) ، فيقول ان المقصود بالسحر هنا « ما يستعان في تحصيله بالتقرب الى الشيطان مما لا يستقل به الانسان ، وذلك لا يحصل الا لمن يناسبه في الشرارة وخبث النفس ، فان التناسب شرط في التضام والتعاون ، وبهذا يميز الساحر عن النبي والولي » (٨) . ويقول التهانوي ان اهل السنة « جوزوا ان يقدر الساحر على ان يطير في الهواء ويقلب الانسان حمارا والحصار انسانا ، الا انهم قالوا ان الله تعالى هو الخالق لهذه الاشياء عندما يقرأ الساحر رقى مخصوصة وكلمات معينة ، فاما ان المؤثر لذلك هو الفلك والنجوم فلا . وقد اجمعوا على وقوع السحر بالقرآن والخبر » (٩) .

وهذا يعني ان السحر الذي هو في الاصل موضوع لما خفي سببه ، موجود لكن تأثيره لا يتم « الا باذن الله » . وعلى هذا فان القرآن ليس كهانة ولا سحرا ، وليس من عمل الشيطان وليس شعرا . وليس النبي ، كاهنا ولا ساحرا ولا شاعرا . فالقرآن حق ، والنبي ناطق بالحق ، ولا يبلغ الا الحق . لكن ، اذا كان القرآن قد ادان الكهانة والسحر ، فانه لم يدين الشعر ولا الشعراء بشكل مطلق . فبين الشعراء من « آمن وعمل الصالحات وذكر الله كثيرا » ، ولهذا فان من الشعر ، ما ينطق بالايمان ويذكر الله . ومن هنا لم يحرم القرآن الشعر ، كما حرم السحر والكهانة ، وانما وجهه وجهة اخرى : ربطه بالدين والقيم المنبثقة عنه ، فجعله أداة لخدمته .

II

هذه الوظيفة الجديدة للشعر التي اشار اليها القرآن ، اوضحها النبي وثبتها في سنته ، قولا وعملا (١٠) . كان يقول ، فيما يروى : « انما الشعر كلام مؤلف فما وافق الحق منه فهو حسن ، وما لم يوافق الحق منه ، فلا خير فيه » . او يقول : « انما الشعر كلام . فمن الكلام

خبيث وطيب » (١١) . وضمن هذا المنظور ، ندرك أهمية الدلالة في ما يروى عن النبي من أنه ذكر امرأ القيس فقال : « هو قائد الشعراء الى النار » (١٢) . ومهما تكن الاحاديث المتعلقة بامرئ القيس ضعيفة عند رواة الحديث (١٣) ، فإنها تكشف ، على الأقل ، عن الحرج ، عند من وضعها ورواها ، ازاء شعر امرئ القيس . ويعبر عن هذا الحرج أكثر من ناقد . يقول ابن قتيبة ، مثلاً ، عن امرئ القيس : « كان يعد من عشاق العرب والزناة » (١٤) . ويقول عنه ابن سلام : « كان يتعمر في شعره » (١٥) .

ان في هذا كله ما يدل على ان النبي نظر الى الشعر نظرتة الى الكلام ، فاستحسن الحسن واستقبح القبيح . والحسن هو ما كان في « مدح » الله والدين ، و « هجاء » أعدائهما . فالشعر اذن ، وسيلة ايديولوجية : تدافع وتبشر (المدح) ، او تنقد وتهاجم (الهجاء) . وفي الروايات ان النبي حارب هذه الوسيلة حينما كانت توجه ضد الدين الجديد والمؤمنين به . فقد هدد مرة كعب بن زهير حينما نهى اخاه بجرا عن الاسلام ، وذكر النبي بكلام اغضبه ، فقال له بجير : « ويحك ، ان النبي صلى الله عليه وسلم اوعدك لما بلغه عنك ، وقد كان اوعد رجلاً بمكة ممن كان يهجوهم ويؤذيه فقتلهم - يعني ابن خطل وابن جبابه - وان من بقي من شعراء قريش كابن الزبعرى وهبيرة بن ابي وهب قد هربوا في كل وجه ، فان كانت لك في نفسك حاجة فطر الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فانه لا يقتل من جاء تائباً . والا فأتج الى نجائك ، فانه والله قاتلك » (١٦) . وهذا كله يدل على ان النبي كان يرى الشعر مؤثراً وفعالاً . ومن هنا نفهم موقفه في امتداح الشعر الذي يتبنى قيم الاسلام ويدافع عنها ، ودم الشعر الذي يخرج عن هذه القيم ، والنهي عن روايته (١٧) .

وفي الحديث : « ان من البيان لسحرا » (١٨) ، ويعني ان من البيان ما يؤثر في العقل والقلب تأثير السحر . فكما ان الشاعر يموه الحقيقة ، ويزين الباطل حتى يظهره كأنه الحق ، فان المتكلم قد يسلب عقل السامع بمهارته ، فيشغله عن التفكير بما يقوله ، حتى يخيل اليه الباطل حقاً والحق باطلاً . وهكذا قد يستميل البيان عقل الانسان وقلبه ، كما

يستميلهما السحر . وعن هذا النوع من البيان الذي قد يبدو في الشعر ، يقول النبي ، فيما يروي : « لان يمتلىء جوف احدكم قبحا حتى يريه خير له من ان يمتلىء شعرا » ، وتقول عائشة ، فيما يروي عنها : ان النبي يشير هنا الى الهجاء (١٩) . وهكذا كان النبي ينهي عن رواية بعض الشعر الجاهلي وعن انشاده . فقد نهي عن رواية هجاء الاعشى لعقمة العامري تقديرا لعقمة الذي كذب ابا سفيان فيما قاله عن النبي عند قيصر (٢٠) . ونهي عن انشد قصيدة الأفوه الاودي الرائية التي يهجو فيها بني هاجر ويذكر اسماعيل (٢١) . ونهي عن رواية قصيدة لامية بن ابي الصلت يحرض فيها قريشا بعد وقعة بدر ويرثي قتلاهم (٢٢) .

غير ان النبي كان يستحسن ، بالمقابل ، بعض الشعر الجاهلي ، فقد روي انه انشد قول عنتره :

ولقد ابيت على الطوى وأظله حتى انال به كريم الماكل

فقال : « ما وصف لي اعرابي قط فاحببت ان اراه الا عنتره » (٢٣) . ويروي انه انشد قول امية بن ابي الصلت :

الحمد لله مسائنا ومصبحنا بالخير صبحنا ربي ومسائنا

فقال : « ان كاد امية ليسلم » (٢٤) . وقال عنه مرة : « آمن شعره وكفر قلبه » (٢٥) . وحين انشده مرة الشديد بن سويد الثقفي شعرا لامية نفسه اخذ النبي يقول : « هيه هيه » مستزيذا (٢٦) .

هكذا حافظ النبي على النواة الاساسية لدور الشعر في القبيلة ولطبيعة العلاقة بين الشاعر والقبيلة . غير انه اعطى لهذه النواة مظهرا جديدا وبعدا جديدا ، فنقل دور الشعر من اطار الفضائل القبلية الى اطار الفضائل الدينية ، وحول العلاقة بين الشاعر والقبيلة الى علاقة بين الشاعر

والدولة . ومن هنا رَسَخَ الاسلام اسس النظرية الجاهلية للشعر ، وهو
النظر اليه كفاعلية اجتماعية - اخلاقية ، ترتبط بعقيدة الدولة ومصالحاتها :
لا يقيم من حيث فنسته وجماله ، وإنما يقيم من حيث فكرته وفائدته .

III

تبنى الصحابة موقف النبي من الشعر وتابعوه . واخذوا يقيمون
الشعر ويفضلون الشعراء انطلاقاً من هذا الموقف . فحين سمع ابو بكر
قول زهير في هرم بن سنان :

والستر دون الفاحشات وما يلقاك دون الخير من ستر

اي يكون سترا دون الفاحشات ، من دون الخيرات ، قال : « هكذا
كان والله رسول الله صلى الله عليه وسلم » . ثم اكمل قائلاً : « اشعر
شعرائكم زهير » (٢٧) . فالمضمون الاخلاقي في بيت زهير اساس الحكم
بأنه « اشعر » الشعراء . واذا اشرنا الى ان ابا بكر كان عالماً بالشعر
والاخبار (٢٨) ، ازداد ادراكنا لاهمية هذا الحكم .

واتخذ عمر بن الخطاب من المضمون الديني - الاخلاقي مقياساً
للتفضيل . استغرب مرة رثاء الخنساء لسادات مضر مع أنهم « في
النار » (٢٩) ، وحين سمع رثاء مُتَمِّم بن نويرة لاختيه مالك ، قال له :
« لوددت لك رثيت اخوك بما رثيت اخاك » . فاجابه متمم : « لو اعلم ان
اخي صار حيث صار اخوك ما رثيته » ، يريد انه مات شهيداً ، فيقول
عمر : « ما عزاني احد بمثل تعريته » (٣٠) .

وسأل مرة ابن عباس : هل تروي لشاعر الشعراء ؟ فقال ابن عباس :
ومن هو ؟ قال : الذي يقول :

ولو ان حمدا يخلد الناس اخلدوا ولكن حمد الناس ليس بمخلد

وهذا البيت لزهير . وحين سألته ابن عباس : وبم كان شاعر الشعراء ؟ اجابه عمر : لانه كان لا يعاقل في الكلام ، وكان يتجنب وحشي الشعر ، ولم يمدح احدا الا بما فيه (٣١) . وسمع مرة بيت زهير :

وان الحق مقطعه ثلاث يمين او ثفار او جلاء

فتمجب من علم زهير بالحق ، واخذ يردد البيت (٣٢) . وحين وفد عليه قوم من غطفان سألهم عن القائل :

حلفت فلم اترك لنفسك ريبة وليس وراء الله للمرء مذهب

وعن القائل :

اتيتك عاريا خلقا ثيابي على وجل تظن بي الظنون
فالفيت الامانة لم تخنها كذلك كان نوح لا يخون

فقالوا له : انه النابغة . قال : « هو اشعر شعرائكم » ، يعني اشعر شعراء غطفان (٣٣) . وكان عمر يرى في هذا النوع من الشعر المجد الاكمل والابقى (٣٤) .

وفي هذا الضوء نفهم قوله لابي موسى الاشعري : « مر من قبلك بتعلم الشعر ، فانه يدل على معالي الاخلاق ، وصواب الراي ومعرفة الانساب » (٣٥) . ووصف ابن رشيقي عمرا بقوله : « كان من انقد اهل زمانه للشعر وانفذهم فيه معرفة » (٣٦) . ولم يقتصر موقف عمر على الثناء على الشعر الذي يستلهم اخلاق الاسلام ، وانما تعداه الى معاقبة من يخالفها . فقد سجن الحطيئة ، وسجن كذلك النجاشي ، وقيل حذاه (٣٧) .

وكان علي يقول : الشعر ميزان القول ، او القوم ، في رواية ثانية (٣٨) ، مشيرا الى انه العلم الاكثر صحة ، والى انه مقياس . لكن

الشعر الذي يقصده هو النوع الذي وَجَّه اليه وامتدحه النبي ، وأبو بكر وعمر . ففي رواية ان اعرابيا جاءه فقال له : « ان لي اليك حاجة رفعتها الى الله قبل ان ارفعها اليك ، فان انت قضيتها حمدت الله تعالى وشكرتك ، وان لم تقضها حمدت الله تعالى وعذرتك . فقال له علي : خط حاجتك في الارض ، فاني ارى الضر عليك . فكتب الاعرابي على الارض : اني فقير . فقال علي : يا قنبر ، ادفع له حلتي الفلانية ، فلما اخذها مثل بين يديه فقال :

كسوتني حلة تبلى محاسنها فسوف اكسوك من حسن الثنا حلا
ان الثناء ليحيي ذكر صاحبه كالغيث يحيي نداء السهل والجبل
لا تزهد الدهر في عرف بدات به فكل عبد سيجزى بالذي فعل

فقال علي : يا قنبر ، اعطه خمسين دينارا . اما الحلة فلمسألتك ، واما الدنانير فلا أدبك . سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : أنزلوا الناس منازلهم (٣٩) .

وفي رواية أن عمرًا سأل عليا : « من اشعر الناس ؟ قال : الذي احسن الوصف ، واحكم الرصف ، وقال الحق . قال : ومن هو ؟ قال : ابو محجن في قوله : « لا تسألي الناس عن مالي وكثرته » قال : ابدتني يا ابا الحسن ، ايدك الله . ثم قال له : قد صدق في كل ما ذكر لولا آفة كانت في دينه من حبه الخمر » (٤٠) .

ان في هذا الخبر ما يكمل الصورة عن موقف الصحابة في تقييم الشعر . فالشعر بحسب الاخبار الواردة عنهم ، قول يكشف عن سلوكية اخلاقية عالية ، في الافصاح عن الحق ، وفي اجادة وصفه . وهكذا يتحول الشعر الى نوع من الادب وهو ما توضحه كلمة معاوية يقول فيها : « الشعر اعلى مراتب الادب » (٤١) ، وتبشر به كلمة عمر : « ارووا من الشعر اعفه » .

كانت اعمال النبي واقواله ، بالاضافة الى القرآن ، مقياسا ونموذجا لكل قول وعمل . فمن الطبيعي اذن ان يكون موقف القرآن والسنة من الشعر مثالا يحتذى اصحاب النبي والمسلمون ، بعامة . ومع ان الاخبار والاقوال التي وصلتنا في هذا الصدد لا يمكن وصفها بأنها يقينية ، بالمعنى العلمي الخالص ، ولا يصح بالتالي ان نبني عليها احكاما ، فانها تكشف عما كان يهجس به واضعوها والوسط الذي احتضنها ونشرها . فان عدم الصحة في نسبتها ، لا ينفي ، من هذه الناحية ، دلالتها . وبما انه لم ينشأ ، في عهد الرسول ، شكل تنظيمي محدد لشؤون اللغة والدين ، وحتى لشؤون الاجتماع والسياسة ، ولم يكن القرآن والسنة ، بهذا المعنى الا منهجا للعمل والفكر ، فقد كان من الطبيعي ان يؤدي غياب الرسول الى اجتهادات في فهم هذه الشؤون ، تفاوتت بل تباينت أحيانا .

غير ان هناك اجماعا على ان كلام الله في القرآن ليس شعرا ، وعلى ان النبي ليس بشاعر ، وان وردت أحيانا في القرآن آيات موزونة مقفاة ، او صدر عن النبي كلام كثير موزون مقفى . ذلك ان الشعر هو « الكلام الوزون المقفى الذي قُصِدَ الى وزنه وتقفيته قصدا اوليا » (٤٢) . والاثيان بالآيات او بكلمات النبي موزونة ليس على سبيل القصد الاولي ، فالله لم يقصد ان يكون كلامه شعرا بحسب اصطلاح الشعراء ، ولهذا قال : « وما علمناه الشعر وما ينبغي له » . ويميز التهانوي ، في هذا الصدد ، بين الشاعر والحكيم ، فيقول ان الشاعر « يكون المعنى منه تابعا للفظ ، لانه يقصد لفظا يصح به وزن الشعر وقافيته ، فيحتاج الى التخيل لمعنى يأتي به لاجل ذلك اللفظ ... والشارع قصد المعنى ، فيكون اللفظ منه تبعا للمعنى » ، اي ان الحكيم « قد يقصد معنى فيوافقه وزن شعري ، لكن الحكيم بسبب ذلك الوزن ، لا يصير شاعرا ... وتفى الله كون النبي شاعرا ، وذلك لان اللفظ قالب المعنى ، والمعنى قلب اللفظ وروحه ، فاذا وجد القلب لا ينظر الى القالب ، فيكون الحكيم الوزون كلامه حكيما ولا يخرج عن الحكمة . وزن كلامه » (٤٣) .

اما فيما يتصل بالتفاوت والتباين فقد رأينا في طرف من يبالغ في كراهية الشعر اطلاقا من حيث هو نوع ادبي والاستغناء عنه بالقرآن . ونجد اساس هذه النظرة عند الشاعر لبيد بن ربيعة الطامري وقد دعمه وايده عمر بن الخطاب (٤٤) . وانطلاقا من هذه النظرة انكر ان يكون ابو بكر كتب شعرا (٤٥) . ورأينا في طرف آخر من يدافع عن الشعر ، لكنه لا يدافع عنه اطلاقا ، بل يقصر دفاعه على الشعر الذي لا يتعارض مع الاسلام ومبادئه الروحية والخلقية (٤٦) . وينطلق هؤلاء من اعتقادهم ان الشعر غريزة في العرب وفطرة ، لا يمكنهم ان يتركوه ، وهو ما يعبر عنه الحديث القائل : « لا تدع العرب الشعر حتى تدع الإبل الحنين » (٤٧) . وينتهي اصحاب هذه النظرة الى القول ان الاسلام لم يحرم من الشعر الا ما يتنافى مع مبادئه ، ولا حجة لمن يحتج بأن النبي لم يكن شاعرا اذ « لو ان كون النبي صلى الله عليه وسلم غير شاعر غَضَّ من الشعر ، لكأنت أميَّة غَضًّا من الكتابة » (٤٨) . ورأينا في طرف ثالث من يقول بتقييم الشعر من حيث هو تجربة داخلية محضة ، تنبثق لذاتها ، وليس بدافع « من رغبة » او « رهبة » . فقد نسب الى عليّ قوله : « ان الشعراء المتقدمين ضمهم زمان واحد ، ونصبت لهم راية فجزوا معا ، علمنا من السابق منهم . واذ لم يكن ، فالذي لم يقل لرغبة ولا لرهبة . فليل : ومن هو ؟ فقال : الكندي . قيل : ولم ؟ قال : لاني رأيت احسنهم نادرة ، واسبقهم بادرة » (٤٩) . وهذا القول يتيح لنا ان نضيف ان هذه النظرة تقيم الشعر بأسبقيته وفرادته . وهو ما تكشف عنه كلمة لعمر بن الخطاب في امرئ القيس ، سبق ان اشرنا اليها .

ويعكس تضارب الآراء في المفاضلة بين شعراء الجاهلية ، وبخاصة الطبقة الاولى منهم ، كما تنقلها لنا الاخبار والروايات ، تضارب الآراء في مدى جعل الشعر « داخلا » في الدين ، او مستقلا عنه . وتشير كلمة لابن رشيقي الى ان امرا القيس كان . في هذا الصدد ، الموضوع الاول للجدل بين الناس ، والى ان أكثرهم وقع في موقفه منه ضحية لسوء الفهم . نقول : « وحكي ان امرا القيس نفاه ابوه لما قال الشعر . وغفل اكثر الناس عن السبب ، وذلك انه كان خليعا متهتكا ، شبيب بنساء ابيه ، وبدأ بهللا

الشر العظيم ، واشتغل بالخمير والزنا عن الملك والرياسة ، فكان اليه من
أبيه ما كان ، ليس من جهة الشعر ، لكن من جهة الغي والبطالة . فهذه
العلة ، وقد جازت كثيرا من الناس ، ومرت عليهم صفحا « (٥٠) .
وقد يبدو ابن رشيق ، للوهلة الاولى بارعا في دفاعه عن امرىء القيس ،
غير ان التعقق في كلامه يوضح تهافتة . فهو يفصل بين ما يسميه « الشر
العظيم » والتعبير عنه . لكن امرا القيس لم يطرد من جهة هذا الشر ،
بذاته ، وإنما طرد من جهة تعبيره عنه ، أي أنه طرد لشعره . فموضع الذم
والقبح ، أو « الغي والبطالة » ، إنما هو تعبيره عنهما ، أي هو الشعر
بالذات .

V

يتيح لنا ما تقدم ان نستخلص الاموز التالية :

اولا - اقر الاسلام الشعر شريطة ان يكون أداة لخدمة الدين والنظام
الذي يؤسسه. ولا تُقيم الاداة بذاتها ، بل بوظيفتها . فهو ، كوسيلة لغاية
اشرف منه واعلى ، يشرف ويعلو بقدر ما يستلهم هذه الغاية ويرتبط بها ،
ويخدمها ويفيدها . والنبي هو اول من سنَّ اتخاذ الشعر وسيلة ايديولوجية
اسلامية ليحارب بها الايديولوجية الجاهلية . ومن ثم رسخت هذه السنة
في الصراع داخل الاسلام (٥١) ، فصار الشاعر يكتب قصيدته بحيث تولد
في نفس سامعها تداعيات فكرية ، ومشاعر ، وحالات ، تحركه لنصرة فكرة
او لمحاربتها ، وكان ذلك شكلا متطورا منقحا لطريقتي المدح والهجاء .

الجمال ، بحسب هذه النظرة ، ينبثق من الدين ويشكل معه وحدة
كاملة . لا يعود الجمال هو ايضا ، قيمة بذاته ، وإنما تتوقف قيمته على
مدى ارتباطه بالدين . والاشياء كلها : الافكار ، الاجسام ، الالوان ،
الاشكال ، الاصوات ، الانفعالات ، الاهتمامات ليست ، هي ايضا ، جميلة
بذاتها ، بل بقدر ما ترتبط بالدين . الشعر نفسه أصبح كلاما كغيره من

الكلام ، اي انه لا يحسن بذاته كشمع ، وانما يحسن ان نطق بالخير ويقبح ان نطق بالشر . وهكذا يصح القول إن علم الجمال في الاسلام هو علم جمال المضمون . فوظيفة الشعر في الاسلام ليست جمالية او ابداعية وانما هي اجتماعية اخلاقية تقوم على ابراز الفضائل الاسلامية واستلهاها وتمجيدها . هكذا تكون رسالة الشعر في ان يعلم ويهذب ، وتكون الممارسة الاسلامية الاولى هي التي اسست لما نسميه ، اليوم ، بالشعر الابدولوجي .

ثانيا - المضمون الذي اقره الاسلام ودعا للتعبير عنه ، يتمثل في حقائق واضحة اوجيت وبلغت . وهذه الحقائق كاملة ، ثابتة ، نهائية . وهي تتضمن كل شيء : ما كان وما سيكون ، بحيث ينتفي اي مجهول . لذلك ليس في العالم ولا الانسان قوى مجهولة . واذا كان الانسان يجهل نفسه والعالم فليس لأن فيه قوى لم يكشف عنها الوحي بل لأن الانسان ، بطبيعته المحدودة العاجزة ، يجهلها وسيظل يجهلها ، اذ لا يمكن ان يعرفها لانه لا يمكن ان يتساوى بالله . ليست المسألة ، اذن ، بالنسبة إلى الانسان، ان يبحث عن المجهول ، فهذا من شأن الله لا من شأنه ، وانما المسألة هي ان يشهد لما كشف عنه الوحي ، ويمجده ويحفظه . بل ليس ثمة ما يسوغ البحث لانه يصبح ، في هذا المنظور ، شكاً في الوحي ، وبالتالي ، كفراً .

وما كشف عنه الوحي موجود في الكلام الموحي . فالحقيقة ، من هذه الناحية ، بنية لغوية . انها ، بتعبير آخر ، في الثقافة لا في الطبيعة . والاسلام ، بهذا المعنى ، انتصار الثقافة على الطبيعة ، بل هو الانفصال عن الطبيعة . واذا كانت الحقيقة موجودة في الكلام الموحي ، فان الانسان ، تبعاً لذلك ، يتكون وينمو بالأجوبة الجاهزة في الوحي ، لا بالأسئلة . واذا كان ثمة سؤال ما ، فهو للاستيضاح عن تلك الأجوبة ، وليس لاكتشاف أجوبة أو حقائق جديدة غيرها .

ثالثا - ان وضوح المضمون وبنائه وكماله مما ادى الى عدم

التمييز ، تمييزاً صحيحاً دقيقاً ، بين الفاعلية العلمية من جهة ، والفاعلية الشعرية ، والفنية بعامتها ، من جهة ثانية . وهكذا اختلطت حدود الشعر والعلم ، بحيث ان الشعر اصبح نوعاً من العلم ، واصبح الوعي العلمي شكلاً من اشكال الوعي الشعري . ولئن كان الوعي انعكاساً للواقع ، فان الوعي العلمي يقدم صورة عن الواقع ذهنية او عقلية ، بينما يقدم عنه الوعي الفني صورة تخيلية . الصورة الاولى تجيء عبر العقل ، اما الثانية فتجيء عبر التخيل . الشعر اذن لا ينتج عن مجرد الادراك ، بل عن ادراك اعداد التخيل انتاجه ، اي عن تمثّل ثانٍ : انه اعادة خلق للواقع وليس قبولاً به كما هو . الشعر ، بتعبير آخر ، تغيير لا تفسير . فالعلم يفسر اما الشعر فيغير . العلم يضع الانسان وجهاً لوجه مع الواقع ذاته ، اما الشعر فيضعه وجهاً لوجه مع صورة عن هذا الواقع .

هكذا اصبح الشعر ، بحسب النظرة الاسلامية ، فاعلية علمية : اي تفسيراً للواقع الديني ، ورسماً له ، وتمجيذاً ووصفاً . اصبح ، بتعبير آخر ، فاعلية ذهنية - عقلية تصدر عن وعي كامل . فالشاعر ، في هذه النظرة ، وعي منطقي . انه ، بلغة فرويد ، الانا الواعي وحسب . من هنا نفهم الدلالة في استبعاد السحر والكهانة والجنون واقصائها عن مجال الفاعلية الشعرية . فهذه ، في منظور الدين ، عناصر غواية واغواء تقدم صوراً غير حقيقية ، وتستند في تأثيرها على الانسان ، الى ما فيه من الضعف فتنتصر انطباعاته الحسية الخاطئة على احكامه العقلية ، وهكذا يبتعد عن الحقيقة ويقترب من الوهم . والشعر ، من هذه الناحية ، يغير الانسان واقعاً اياه في اتجاه السقوط . ولا ينقذه غير الدين ، اي التعقل الذي يقضي على الخوف والقلق ويبعث الفرح والطمأنينة والامل . وتكون وظيفة الشعر ، تبعاً لذلك ، ان يساعد الانسان في السيطرة على العناصر اللاعقلية والانفعالية في شخصه . ذلك ان جوهر هذه العناصر انما هو التغير ، أي الفساد . والسيطرة عليها انما هي سيطرة على الفساد والتغير . ومن الطبيعي اذن ان يقيم الاسلام الشعر على قاعدة ثابتة تتطابق مع الحقيقة الثابتة ، وان يحارب الشعر الذي يقوم على المغامرة والاحتمال . فكما ان الاسلام خلق الجو الصحي للأفكار ، فانه خلق ايضا الجو الصحي

للمشاعر والعواطف . وضمن هذا المنظور نفهم تمييزه بين الرؤيا والعلم . فالرؤيا تختص ، كما ترد في الاحاديث ، بما هو محبوب او حسن او صالح ، اما الحلم فمن الشيطان (٥٣) .

رابعا - يستتبع ذلك ، على صعيد التعبير ، ان تنحصر وظيفة الكلام الشعري في الدلالة على الحقائق الواضحة . وبما ان هذه الحقائق مما يتجاوز الانسان ، اذ ان الرسول نفسه لم يكن الا ناقلا حملها وبلغها ، فان أسلوب التعبير عنها يجب ان يكون مطابقا لها ، لا اثرثرة فيه ولا تكلف (٥٣) . فليس المتكلم هنا هو الذي يتكلم ، بل المعنى . وليس المتكلم الا وسيطا يفصح به المعنى عن ذاته . فالمعنى يحتوي المتكلم كما يحتوي الله الوجود كله . ان علم الجمال ، بحسب النظرة الاسلامية ، يتجاوز الفردية ، ويركز على الجهد المشترك من أجل ان يكتمل عالم الايمان .

وكما ان هذه الحقائق ثابتة فان التعبير عنها يجب ان يكون ثابتا . فالتغير في التعبير عن الحقيقة يفصح عن شك فيها . ان تغيير طرق التعبير يعني ، من هذه الناحية ، تغييرا للفكرة ذاتها ، وهو لذلك فساد وانحطاط . ومن هنا ضرورة المحافظة على قواعد التعبير ، من أجل المحافظة على الفكرة ذاتها . فان يغير الشاعر يعني انه يشوه الثابت . وكل تشويه شر أو مرادف للشر .

العربي صانع اللفه وصانع الشعر ، فهما ابداع فطري . وكل ابداع فطري كامل . ولهذا فان تغيير قواعده تغيير في الفطرة ذاتها ، اي تشويه للحقيقة الاصلية .

وبما ان تلك الحقائق مشتركة للناس جميعا ، فان مكان الاجادة الشعرية ليس في المضمون بحد ذاته ، وانما في صياغته . وبما ان هذا المضمون معروف للجميع ، فان صياغته يجب ان تكون ايضا معروفة للجميع . ولا يتم ذلك الا بأن تتم هذه الصياغة وفقا لقواعد محددة ، وبأن

تحقق الوضوح الكامل . وكما ان المضمون مستمد من اصل فكري سابق هو ، على الاخص ، الاسلام ومبادئه فان صياغته يجب ان تحذو على مثال اصل سابق هو النموذج الكامل للبيان والفصاحة . وبهذا يحدث تساوي بين اللفظ والمعنى فيكون اللفظ بقدر المعنى ، بحيث يصح القول ان الاسم هو المسمى .

خامسا - يمكن القول ، تبعا لما تقدم ، ان الاسلام كان نفيا للشعر، ليس لأن القرآن تجاوزه لغة وبيانا وحسب ، بل لأنه ايضا اصبح ، بعد القرآن ، مصدر معرفة ثانية وبطل ان يكون مصدر معرفة اولى . ويعني ذلك ان الشعر صار اثناء للافكار والقيم الاسلامية ، شأنه في ذلك ، شأن الكلام بعامة ، أي أنه اصبح ممارسة عقلية تعبر عن موقف جماعي هو موقف الامة . ومن هنا اكتسب الشكل الشعري الجاهلي ، بتبني الاسلام له ، ثبات الاصل الذي لا يتغير . اكتسب ، بتعبير آخر ، بعدا لا زمنيا : لقد اقترن بمضمون مطلق فاصبح ، كقالب يحتويه ، مطلقا مثله .

وكما اصبح الشعر ، كفن ، وسيلة لخدمة الدين ، فقد اصبح ، كلغة ، وسيلة او وثيقة لتفسير لغة القرآن وفهمها ، وليكون شاهدا على اعجازها . وبما ان القرآن ليس معجزا من ناحية المعاني وحسب ، بل من ناحية البيان ايضا ، فقد صار اصلا جامعا للغة والدين . ومع ان الشعر الجاهلي سابق عليه زمنيا ، فقد اصبح القرآن سابقا للشعر الجاهلي ، بكونه اعجازا ، أي بكونه يتجاوز الزمن ، ولم يعد الشعر الجاهلي ، الا حجة لاثبات هذا الاعجاز . ومن هنا نفهم كيف تم التوحيد بين اللغة والدين من جهة ، وكيف ان علماء اللغة والدين اخذوا ، من جهة ثانية ، يدرسون الشعر الجاهلي لا لذاته كشعر ، بل لما فيه من اللغة التي تشهد للغة القرآن ، فصارت لغة الشعر الجاهلي بمفرداتها وتراكيبها معجما او مرجعا لفهم القرآن ولفهم الحديث ايضا (٥٤) .

سادسا - الناقد الحق ، بحسب النظرة الاسلامية ، هو الذي يتقن معرفة الاصل : لغة القرآن ، والشعر الجاهلي ، فيقيم اللاحق استنادا

الى معرفته بالسابق وهذا يعني ان على الناقد ان يعرف الشيء الذي يتحدث عنه الشاعر ، وان يكون قادرا على معرفة ما اذا كان كلام الشاعر مطابقا للحق ، وان يكون قادرا على معرفة ما اذا كانت صياغته حسنة . ان على الناقد ، بعبارة اخرى ، ان يدرك تماسك النظام الديني ، نظرا وسلوكا ، وتطابق الشعر معه ، معنى ومبنى . الدين هو الاعتقاد بالحق ، والشعر هو التعبير عن هذا الحق ، والنقد الصحيح هو الذي يعرف ان يقيس مدى المطابقة فيما بينهما . فالنقد ، بحسب النظرة الاسلامية ، هو فن اكتشاف الوحدة بين الشعر والواجب الاخلاقي - الاجتماعي .

سابعا - يوضح لنا ما قدمناه المعنى العميق لكون النبي والخلفاء الراشدين اول من نقد الشعر في الاسلام ، ومعنى كون النقاد الذين اتوا بعدهم ، علماء لغة ودين ، ويوضح كيف ان الشعر اصبح ادبا ، اي بيانا يعلم ويهذب : « يدعو الناس الى المحامد، وينهاهم عن المقابح». بل يوضح كيف اصبح مرادفا للسنة ، اي نمطا من التفكير والتعبير والسلوك ، موروثا عن اسلاف يعتبرون قدوة ونموذجا ، « جريا على المعنى الديني » للسنة النبوية التي هي نموذج للأمة وقدوة لها (٥٥) . ويوضح ، اخيرا كيف ان تقييم الشاعر شعريا اخذ يعني ويتضمن تقييمه سياسيا واخلاقيا واجتماعيا .

VI

يُروى عن عمر انه قال في تفضيله زهير بن ابي سلمى : « لا يتبع حوشي الكلام ، ولا يعاقل في المنطق ، ولا يقول الا ما يعرف ، ولا يمدح الرجل الا بما يكون فيه » (٥٦) . يمكن اعتبار هذه الكلمة نموذجا اوليا للنقد الاسلامي ، بالمعنى الديني الخالص ، للشعر . فهذه الكلمة تصدر عن موقف يوحد بين الشعر والاخلاق ، وتكشف عن مقياس جودة اللفظ وجودة المعنى ، انطلاقا من هذا الموقف . فاللفظ لا يجوز ان يكون مستهجننا غريبا . اي لا يجوز ان يكون النطق به صعبا او أن يكون ثقيلًا على الأذن ،

ولا يجوز للشاعر ، تبعا لذلك ، ان يكرر قوافيه او يستخدم التضمين ، او أن يكون معقدا (٥٧) .

اما مقياس جودة المعنى فهو ان يقول الشاعر ما يعرف حقا ، وان يقول عن الشيء ، او الانسان ما فيه حقا ، فينشئ نوعا من المطابقة بين المعنى واللفظ ، بحيث تجيء هذه المطابقة موافقة للحق والخير ، او موافقة للدين .

ويمكن ان نوصف الشعر الذي يرتاح له عمر ، بحسب نظريته النقدية، بأنه شعر تعليمي ، وان نوصف نظريته هذه بأنها أساس النقد الاتباعي ، بعامة . وهو النقد الذي يربط بين الشعر والاخلاق ، ويرى ان الشعر فاعلية تعليمية .

VII

لم يصلنا كتاب موضوع في القرن الهجري الاول يجمع المبادئ النقدية التي ربطت في هذا القرن بين الشعر والاخلاق ، وانما وصلنا كتاب موضوع في القرن الرابع يضم طائفة من الاخبار والروايات تكشف لنا عن جملة من هذه المبادئ . اسم الكتاب « الموشح : مأخذ العلماء على الشعراء في عدة انواع من صناعة الشعر » ومؤلفه هو ابو عبيد الله محمد ابن عمران بن موسى المرزباني ، المتوفى سنة ٣٨٤ هـ واسم الكتاب بحد ذاته ، معبر جدا ، فهو يرصد النقد الذي وجهه علماء اللغة والنحو للشعراء . ويقول المؤلف في مقدمة كتابه انه يذكر « طرفا مما اكرر على الشعراء في اشعارهم من العيوب التي سبيل اهل عصرنا هذا ومن بعدهم ان يجتنبوها ويعدلوا عنها (٥٨) .

VIII

يبدأ المرزباني بتعداد العيوب الموسيقية (٥٩) ، ويهمل ان نقف

عند ما يتصل منها بموضوعنا بخاصة ، الاكفاء والتضمين . أما الاكفاء فنشاز في النسق الموسيقي ، يتمثل في اختلاف حرف الروي . ويصفه المرزباني بأنه « غلط من العرب ولا يجوز ذلك لغيرهم ، لأنه غلط والغلط لا يجعل أصلاً في العربية » (٦٠) .

ويقول المرزباني ان هذا الغلط يقع « اذا تقاربت مخارج الحروف : كالعين والعين ، والميم والنون ، والصاد والسين ، والطاء والذال ، والتاء والواو » ، ويمثل على ذلك بعدة امثلة (٦١) .

وفي رواية « عن الخليل بن احمد انه قال : « رتب البيت من الشعر ترتيب البيت من بيوت العرب الشعر - يريد الخباء . قال فسميت الاقواء ما جاء من المرفوع في الشعر والمخفوض على قافية واحدة ، كقول النابغة : « عجلان ذا زاد وغير مزود » ثم قال : « وبذلك خبرنا الغراب الاسود » . وانما سميته اقواء لتخالفه ، لان العرب تقول : أقوى الفاتل اذا جاءت قوة من الحبل تخالف سائر القوى ... قال وسميت الاكفاء ما اضطرب حرف رويه ، فجاء مرة نونا ومرة ميما ومرة لاما ، وتفعل العرب ذلك لقرب مخرج الميم من النون » (٦٢) .

ويروى عن ابن سلام انه قال : « الاكفاء هو ان يختلف اعراب القوافي فتكون قافية مرفوعة ، واخرى مخفوضة او منصوبة ، وهو في شعر الاعراب كثير ، وهو فيمن دون الفحول من الشعراء اكثر . ولا يجوز لمولد ، لانهم عرفوا عيبه ، والهدوي لا يابه له ، فهو اعذر » (٦٣) .

وهكذا فان الاكفاء فساد في القافية (٦٤) ، اي انه خروج على مبدأ وحدة الروي . فالقصيدة ، بحسب التقليد ، يجب ان تكون بقافية واحدة وبحرف روي واحد ، بحيث لا يجوز للشاعر ان يقول :

ان زُمَّ اجمال وفارق جيرة	وصاح غراب البين انت حزين
تنادوا بأعلى سحرة وتجاوبت	هوادر في حافاتهم وصهيل (٦٥)

غير ان هذا الغلط « القديم » يمكن ان يكون اساسا لصحة « جديدة » ،
يضيف على موسيقية القصيدة بعدا آخر ، ويغير دلالة القافية ، ويؤدي الى
تطور مهم في بنية القصيدة من الناحية الموسيقية .

اما التضمين فهو « بيت يبنى على كلام يكون معناه في بيت يتلوه من
بعده مقتضيا له » ، كقول القائل :

وسعد فسائلهم والرباب وسائل هوازن عنا اذا ما
لقيناهم ، كيف نعلوهم بواتر يفرين بيضا وهاما

والعيب فيه كامن في انه يحل القافية ، اي يلغي الفاصل والوقف بين
البيت والبيت . فكان القافية عقدة يجب الوقوف عندها . « وليس يكون فيه
اقبح من قول النابغة الذبياني :

وهم وردوا الجفار على تميم وهم اصحاب يوم عكاظ ، اني
شهدت لهم موطن صالحات اتينهم بحسن الود مني » (٦٦)

لكن التضمين بطل ، هو كذلك ، ان يكون غلطا او عيبا ، بل انه اصبح عنصرا
تكوينيا في بناء القصيدة .

IX

ومن مآخذ العلماء على الشعراء مخالفة المثال او النموذج . مثل ذلك
ما يروي عن تنازع امرئ القيس وعلقمة الفحل في الشعر : « ايهما اشعر ،
فقال كل واحد منها : انا اشعر منك . فقال علقمة : قد رضيت بامراتك
ام جندب حكما بيني وبينك . فحكماها فقالت ام جندب لهما : قولا شعرا
تصفان فيه فرسيكما على قافية واحدة وروي واحد .

فقال امرؤ القيس :

خليلي مرا بي على ام جندب تُقَضُّ لبائات الفؤاد المذب

وقال علقمة :

ذهبت من الهجران في غير مذهب ولم يك حقا طول هذا التجنب
فأشداها جميعا القصيدتين . فقالت لامرؤ القيس : علقمة اشعر منك.
قال : وكيف ، قالت : لآنك قلت :

فللسوط الهوب وللساق درة وللزجر منه وقع اخرج مهذب
فجهدت فرسك بسوطك في زجرك ومريته فأتعبته بسناقك . وقال علقمة :
فأدر كهن ثانيا من عنائه يمر كمر الرائح المتحلب
فأدرك فرسه ثانيا من عنائه ، لم يضربه ولم يتعبه « (٦٧) .

ان ام جندب في هذا الحكم تحكم لنموذج الفرس ، لالفتية التعبير .
والنموذج هو : فرس يسرع ، دون ان يضرب ودون ان يتعب . وقد خالف
امرؤ القيس في وصفه ، تلك الصورة النموذجية ، بينما جاء وصف علقمة
مطابقا لها . فالمطابقة مع النموذج هي ، فنيا ، الافضل . والشاعر الذي
يستعيد النموذج هو الشاعر الافضل .

« من الامثلة على مخالفة امرؤ القيس للنموذج ، قوله يصف ناقته :

وأركب في الروع خيفانة كسا وجهها سمف منتشر

فقد ذكر أن الاصمعي عاب عليه هذا القول لانه « اذا غطت الناصية
الوجه لم يكن الفرس كريما . والجيد الاعتدال » (٦٨) . ويقول المرزباني :
« وهذا خطأ ، لان شعر الناصية اذا غطى العين لم يكن الفرس كريما » (٦٩) .

ومن هذه الامثلة ايضا قوله يصف الليل :

وليل كموج البحر أرخى سدوله علي بأنواع الهموم ليبتلي
فقلت له لما تمطى بصلبه وأردف اعجازا وناء بكلكل
الا ايها الليل الطويل الا انجل بصبح وما الاصبح منك بأمثل

فان « العادة غيره (اي غير المعنى الذي يشير اليه) والصورة لا توجبه » وفي تعبير آخر « الصورة تدفعه ، والقياس لا يوجبه ، والعادة غير جارية به » وهو مستحيل « في المعقول » . والعادة في ذلك هي ما اجمع عليه الشعراء بدءا من النايغة في قوله :

وصدر اراح الليل عازب همه تضاعف فيه الحزن من كل جانب

« فانه جعل صدره مألفا للهموم ، وجعلها كالنعم العازبة بالنهار عنه ، الرائحة مع الليل اليه ، كما تريح الرعاة السائمة بالليل الى اماكنها . وهو اول من وصف ان الهموم متزايدة بالليل ، وتبعه الناس . . . واثما اجمع الشعراء على ذلك من تضاعف بلائهم بالليل وشدة كلفهم ، لقلة المساعد ، وفقد المجيب ، وتقييد اللحظ عن اقصى مرامي النظر الذي لا بد ان يؤدي الى القلب يتأمله سببا يخفف عنه او يغلب عليه ، فينسى ما سواه » .

وهكذا فان العيب في ابيات امرئ القيس ، « عند امراء الكلام والحقاق بنقد الشعر وتمييزه » انما هو شدوذه عن الاجماع ، او عن النموذج . ومع ذلك فان ابياته « اشتمل الاحسان عليها ولاح الحذق فيها وبان الطبع بها » ، وهذا الشذوذ عما اجمع عليه الشعراء مفتقر له (٧٠) ، لانه « احذقهم بالشعر » . وهذا يعني ان الشذوذ لا يغتفر ، بعامة ، فاغتفاره هو ايضا شذوذ .

ومن هذه الامثلة قول امرئ القيس : « فمثلك حبلى قد طرقت

ومرضع » . وقد عابوا عليه ذلك ، « فقالوا : كيف قصد للحبلى والمرضع دون البكر ، وهو ملك وابن ملوك ؟ ما فعل هذا الا لنقص همته » (٧١) . فالمثال - النموذج هنا هو الزواج من البكر ، و « علو الهمة » هو مضمونه الاخلاقي ، وقد خالف امرؤ القيس هذا النموذج ومضمونه ، فانتقد فنياً ، واتهم اخلاقياً « بنقص الهمة » .

ومن الامثلة على مخالفة النموذج قول الاعشى يصف امرأة :

كَانَ مَشِيَّتَهَا مِنْ بَيْتِ جَارَتِهَا مَرَّ السَّحَابَةِ لَا رَيْثُ وَلَا عَجَلُ

فقد علق عليه الاصمعي بقوله : « لقد جعلها خزانة ولاجة » . اي ان الاعشى خالف نموذج المرأة الكريمة وهي التي تزار ولا تزور . ويعبر عن هذا النموذج شاعر بقوله :

ويكرمها جاراتها فيزرنها وتعتل عن اثباتهن فتعذر (٧٢)

X

لكن مطالبة الشاعر بمطابقة النموذج وعدم الشذوذ عنه تؤدي الى المطالبة بعلاقة مباشرة حرفية بين الفكر والواقع ، بين اللفظ الدال والمعنى المدلول ، أي بين العبارة وما تعبر عنه ، او بين الاسم والمسمى . فالاصمعي في نقده لبیت امرئ القيس عن ناقته يقف عند المعنى الحرفي الظاهر للكلمات : كسا ، سصف ، منتشر ، ولا ينظر اليها كبنية تشبيهية او تصويرية . والتصوير في الشعر لا يهدف الى نقل الواقع كما هو وانما يهدف الى تخيله ، أي الى نقل صورة متحركة عن الواقع ، توحى به وبما يتجاوزه في آن . فالنقد الذي يقف عند ظاهر الكلمات ومدلولها الحرفي العادي ، قد يكون نقداً للعلم او الفلسفة ، لكنه ليس نقداً شعرياً . هذا النقد أدى الى معالجة الشعر كأنه حقيقة علمية ، والى ان يصبح نقد الشعر منطقياً ، عقلياً .

ومن الامثلة على هذا النقد الذي يطالب بالمطابقة فيأخذ اللفظة بمعناها الحرفي العلمي ما عيب على امرئ القيس في قوله :

إذا ما الثريا في السماء تعرضت تعرض اثناء الوشاح المفصل

فقالوا ان الثريا « ليست تتعرض في السماء » (٧٣) . وقد فسر الانباري الكلمة بقوله : « تعرضت معناه ان الثريا تستقبلك بأنفها اول ما تطلع ، فاذا ارادت ان تسقط تعرضت كما ان الوشاح اذا طرح تلقاك بناحيته » . وفسر المعنى ابو عمرو بن العلاء بقوله : « تأخذ الثريا وسط السماء ، كما يأخذ الوشاح وسط المراه » . ومعنى البيت هو « انه شبه اجتماع الكواكب في الثريا ودنو بعضها من بعض بالوشاح المنظم بالودع المفصل بينه » (٧٤) وليست هذه التفسيرات الا نوعا من انتحال العذر لامرئ القيس في وصف الثريا بالتعرض . وسبب الاعتراض على امرئ القيس كامن في اخذ الكلمة بمعناها الحرفي - العلمي - المباشر . ومثل هذا أخذ على قوله : « اغرك مني ان حبك قاتلي » فقالوا : « اذا لم يفرها هذا فاي شيء يفرها » (٧٥) .

ومن الامثلة على هذا النقد ما عيب على زهير في قوله يصف الضفادع:

يخرجن من شرباتٍ ماؤها طحل على الجدوع، يخفن الغم والفرقا

فالضفادع كما قيل « لا تخرج من الماء لانها تخاف الغم والفرق ، واما تطلب الشطوط لتبيض هناك وتفرخ » (٧٦) . وواضح ان الشعر هنا يقاس بمقياس المنطق والعلم .

ومن الامثلة على هذا النقد ما عيب على الشماخ بن ضرار الغطفاني في قوله يخاطب ناقته :

إذا بُلِّغْتَنِي ، وحملت رحلي ، عرابة، فاشرقي بدم الوتين

فقد قيل : « كان ينبغي ان ينظر لها مع استغنائها عنها . فقد

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم للانصارية الماسورة بمكة ، وقد نجت على ناقة لها ، فقالت : يا رسول الله اني نذرت ان نجوت عليها ان ائخرها ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لبئس ما جزيتها . و يروى ان « احيحة بن الجلاح قال للشماخ لما انشده البيت : بئس المجازاة جازيتها » . وهذا ما كان يراه الشعراء بعد الشماخ (٧٧) .

هذا المثل نموذجي فيما يتصل بالتفسير المنطقي - الحرفي - العقلي اي فيما يتصل بسوء فهم الشعر وتذوقه . فان تقييم بيت الشماخ بني على تفسير خاطيء يعود الى اخذ الالفاظ بمعانيها الظاهرة الحرفية المباشرة ، واهمال ايحاءاتها وظلالها وابعادها . فالشاعر لا يقصد ان يجزي ناقته بالموت ، بل يقصد ان يشير الى ان وصوله الى ما يريد ، اغلى من كل شيء حتى من ناقته التي اوصلته ، دون ان يعني ذلك انه سيقتلها . فهو يقول انه يتخلى عن كل شيء في سبيل ان يصل الى ما يريد . وهو ، اذن ، لا يستهين بناقته ، بل انه على العكس ، يعظمها ، لانها وحدها التي ستوصله ، فهي جزء من غايته .

وهناك امثلة اخرى على هذا النقد يمكن ان يعود اليها من يريد الاستقصاء ، في هذا الصدد (٧٨) .

XI

لهذه النظرة النموذجية - المنطقية شكل آخر يتمثل في الربط بين الشعر والاخلاق وتقييمه اخلاقيا . فمما اخذ على امرئ القيس « فجوره وعهره » و « معناه الفاحش » (٧٩) و « مما قدم به زهير على الشعراء انه كان ابعدهم من سخف » (٨٠) . ويفسر السخف بانه الابتعاد في الشعر عما يقتضيه الذوق العام . فشرط تقديم الشعر هو الا يتناقض مع المبادئ الخلقية ، ذلك ان توافقه معها مما يجعله يتردد على أفواه الناس . وابن سلام يجعل من هذا التردد مقياسا لفحولة الشعر (٨١) . ان في معنى الفحولة نفسها بعدا اخلاقيا . فقد سئل الاصمعي عن الاعشى : « افحل هو ؟ قال : لا ، ليس بفحل . قلت له : ما معنى الفحل ؟ قال : يريد ان له مزية على غيره ، كمزية الفحل على الحقائق » (٨٢) والحقاق من الابل ما

استكمل ثلاث سنين ودخل الرابعة . فالشعر ذكورة ، وهو ابوي يمتاز
بقوته وسيطرته . ومن هذه الناحية وصف الاعشى بأنه « اخنث الناس »
في قوله :

قالت هريرة لما جئت زائرها ويلي عليك وويلي منك يا رجل

ووصف النابغة كذلك بأنه « مخنث » في قوله :

سقط النصف ولم ترد اسقاطه فتناولته واتقتنا باليد (٨٣)

ومن هذه الناحية ايضا كان الاصمعي يقول عمن ينفي عنه الشعر مثل
عدي بن زيد : « ليس بفحل ولا اثى » (٨٤) .

وقد تجلت هذه النزعة الاخلاقية في امثلة كثيرة اوردها المرزباني ،
نختار اكثرها دلالة . منها ما عيب على طرفة في قوله :

اسد غيل ، فاذا ما شربوا وهبوا كل امون وطمر

ف قيل : « انما يهبون عند الآفة التي تدخل عليهم » ، اي انهم يهبون
« اذا تغيرت عقولهم » ، والجيد هو ان يقول الشاعر كما قال عنتره :

واذا شربت فانسى مستهلك مالي ، وعرضي وافر لم يكلم
واذا صحوت فما أقصر عن ندى وكما علمت شمائلتي وتكرمي

« لانه احترس من عيب الاعطاء على السكر وان السكر زائد في سخائه » .
والكلام الافضل في هذا الصدد قول زهير :

اخي ثقة لا تهلك الخمر ماله ولكنه قد يهلك المال نائله

« يريد انه لا يشرب بماله الخمر ، ولكنه يبذله للحمى » (٨٥) .
ويصدر هذا التقييم عن حُبان الشراب قيمة سلبية باطلاق . بينما الشراب

-عند طرفة قيمة ايجابية فهو ليس سكرًا أو آفة تغير العقل ، وإنما هو مزيد من الصحو ، أي مزيد من العقل ووعي الانسان لنفسه ولما حوله . وطرفه هنا يغير في شعره دلالة القيم كما كانت سائدة .

ومن هذه الامثلة ما اخذه النابغة على حسان بن ثابت في قوله :

لنا الجففات الغر يلعبن بالضحى واسيافنا يقطرن من نجدة دما
ولدنا بني العنقاء وابني محرق فاکرم بنا خالا واکرم بنا ابنما

فقد قال له ، فيما يروى : « أنت شاعر ، ولكنك اقللت جفانك واسيافك وفخرت بمن ولدت ولم تفخر بمن ولدك » . وفي رواية أنه قال له : « ما صنعت شيئاً ، قلت امرکم ، فقلت : جففات واسياف » و « الاسياف جمع لادنى العدد ، والكثير سيوف . والجففات لادنى العدد ، والكثير جفان » (٨٦) . والنموذج الاخلاقي الذي خالفه حسان هنا يتمثل في الامور التالية :

١ - يجب ان يفتخر الشاعر بأبائه الذين ولدوه ، لا بأبنائه الذين يلدوهم او تلدهم نساؤهم .

٢ - يجب ان يعكس الشاعر قيم المجتمع في شعره . والمجتمع العربي هو مجتمع ابوة ، الافضلية فيه للرجل الأب . وهذا ما يعبر عنه رجل من كلب بقوله :

وعبد العزيز قد ولدنا ومصعبا وکلب اب للصالحين ولود

ويقول المرزباني بأن الشاعر هنا « احترس من الزلل » الذي وقع فيه حسان ، « فانه لما فخر بمن ولده نساؤهم فضل رجالهم ، وأخبر أنهم يلدون الفاضلين وجمع ذلك في بيت واحد ، فأحسن وأجاد » (٨٧) . وهكذا فضل بدافع اخلاقي بيت بالغ الرداءة ، من المناحية الفنية ، على بيتي حسان .

فالأفضل هنا هو الذي ينقل « قيمة أخلاقية » ، وليس الذي يعبر تعبيراً
فنياً جيداً .

٣ - في مجال الكرم والشجاعة تجب المبالغة ، لأن المعيار هنا هو في
الكثرة .

ومن هذه الأمثلة الحكم الذي قيل في صدد المقاضلة بين جرير
والفرزدق . ففي الرواية أن مسلمة بن عبد الملك سئل : « أي الشاعرين
أشعر ، أجريز أم الفرزدق ؟ قال أن الفرزدق يبني وجريز يهدم ، وليس
يقوم مع الخراب شيء » (٨٨) .

ومن أمثلة اتخاذ الموقف الأخلاقي معياراً لتقييم الشعر ما يروى عن
عقيلة بنت عقيل بن أبي طالب من أنها كانت « تجلس للناس » ، فبينما هي
جالسة أذ قيل لها : العذري بالباب . فقالت أئذنها له ، فدخل ، فقالت له :
أنت القائل :

فلو تركت عقلي معي ما طلبتها ولكن طلابيها لما فات من عقلي
أما تطلبها عند ذهاب عقلك . لولا أبيات بلغتني عنك ما أذنت لك
وهي :

علقت الهوى منها وليدا فلم يزل	إلى اليوم ينمي حبها ويزيد
فلا أنا مردود بما جئت طالبا	ولا حبها فيما يبید يبید
يموت الهوى مني إذا ما لقيتها	ويحيا ، إذا فارقتها فيعود

ثم قيل : هذا كثير عزة والاحوص بالباب ، فقالت : أئذنها لهما .
ثم أقبلت على كثير فقالت : أما أنت يا كثير فالأم العرب عهدا في قولك :

أريد لأتسى ذكرها فكأنما تُعَلِّس لي ليلي بكل سبيل

ولم تريد أن تنسى ذكرها ؟ أما تطلبها إلا إذا مثلت لك . أما والله
لولا بيتان قلتها ما التفت إليك ، وهما قولك :

فيا حبها زدني جوى كل ليلة ويا سلوة الأيام موعذك الحشر
عجبت لسعي الدهر بيني وبينها فلما انقضى ما بيننا سكن الدهر

ثم أقبلت على الاحوص ، فقالت : وأما أنت يا احوص ، فأقل العرب
وفاء في قولك :

من عاشقين تراسلا فتواعدا	ليلا إذا نجم الثريا حلقا
بعثا أمامهما مخافة رقبة	عبدا ففرق عنهما ما اشفقا
باتا بأنعم عيشة والذها	حتى إذا وضع الصبح تفرقا

الا قلت : تعانقا . أما والله لولا بيت قلته ما اذنت لك ، وهو :

كم من دني لها قد صرت اتبعه ولو صحا القلب عنها صار لي تبعا (٨٩)

ان هذا التقييم الاخلاقي الذي لا يابى لدخيلة النفس يعلن دستورا
او عهدا للحب ويطالب الشاعر بالوفاء له ، بحيث ان قيمته كشاعر تتوقف
على مدى وفائه .

وكان شعر عمر بن ابي ربيعة موضع اختبار دائم لطبيعة الصلة بين
الشعر والاخلاق وقد لقب بالفاسق لخروجه ، في شعره ، على القيم
الاجتماعية والدينية في عصره . ففي رواية ان عبد الملك بن مروان لما حج
« لقيه عمر بن ابي ربيعة بالمدينة ، فقال له عبد الملك : لا حياك الله يا فاسق .
قال : « بثست تحية ابن العم لابن عمه على طول الشَّحَطِ » فقال له :

يا فاسق ، ذاك لائك اطول قريش صبوة . وابطؤها توبة » . الست القائل :

ولولا ان تعنفني قريش مقال الناصح الادنى الشفيق
لقلت اذا التقينا قبليني ولو كنا على ظهر الطريق

اغربُ « (٩٠) .

وفي رواية ان سليمان بن عبد الملك حج مرة فمنع عمر بن ابي ربيعة
من الحج مع الناس ذلك العام ، « واخرجه الى الطائف حتى قضى الناس
حجهم » (٩١) .

وضمن هذا المنظور الاخلاقي كان النقاد ينقدون شعر عمر . يروى ان
سعيد بن المسيب أشد قول عمر :

وغاب قمير كنت ارجو غيوبه وروح رعيان ونوم سمر

فقال : ما له قاتله الله ؟ لقد صغر ما عظمه الله عز وجل . قال :
« والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم » . وتضيف الرواية :
« ما كان لله عز وجل فهو عظيم حسن جميل » (٩٢) .

وبمقتضى هذا المنظور الاخلاقي - الايديولوجي ، سجن ضابيء بن
الحارث البرجمي (٩٣) ، وضرب ابو شجرة السلمي (٩٤) ، وسجن ابو محجن
الثقفي لاعلانه في شعره انه يعارض تحريم الخمر ثم نفاه عمر ومات في
منفاه (٩٥) ، وقتل سحيم عبد بني الحسحاس (٩٦) ، ونفي النجاشي من
الكوفة (٩٧) ، وسجن الحطيئة (٩٨) ، ونفي عمر بن ابي ربيعة والاحوص (٩٩) ،
ونذر قطع لسان جميل (١٠٠) وأهدر دمه (١٠١) ، وحبس العرجي حتى
مات في سجنه (١٠٢) ، وعذب ابو دهل الجمحي ونفي ومات في منفاه (١٠٣) ،
وقتل وضاح اليمن (١٠٤) ، هذا دون ان تذكر الشعراء الذين قتلوا لاسباب
سياسية .

الجزء الثاني

اصول الابداع او التحول

الفصل الاول

الحركات الثورية

كانت الامامة او الخلافة مدار الخلاف بين المسلمين واساسه ، منذ وفاة النبي . وزاد في حدة الخلاف وتعمقه ان النبي لم يستخلف احدا بعينه ، ولم يسنّ نظاما معيناً للاستخلاف . وليس في القرآن كذلك نظام محدد ، وانما وردت فيه آيات تؤكد على ان امر المسلمين شورى بينهم (١) . هذا من ناحية النظر . اما من ناحية الممارسة فلم يكن اجتماع السقيفة الا رايًا ، وكما أنّ الراي يصيب فانه كذلك يخطيء . ثم ان عهد ابي بكر لعمر ابن الخطاب بالخلافة بعده ، زاد في ترجيح الاعتماد على الراي في الامامة وما يتصل بها . ولم يكن اقتران الراي بمبدأ قرشية الخلافة ، الا ليزيد الخلاف تعقيدا واتساعا . وهكذا أدت الممارسة السياسية ، تبعا لما جابهه المجتمع الاسلامي من امتداد في المكان ونشوء مشكلات جديدة - أدت بدءا من عهد عثمان الى تفكك في المجتمع الاسلامي ، بسبب الفروقات التي بدأت تبرز بين الطبقة الحاكمة والطبقات المحكومة ، وهي فروقات كانت في اساس الثورة على عثمان وقتله ، وفي اساس تسمية الثائرين بأنهم غوغاء وعبيد (٢) . وكان من الطبيعي ان يرافق هذا الانقسام الطبقي ، انقسام في الافكار والمعاني .

II

« انكر الناس على عثمان » سبعة امور : « هبته خمس افريقية لمروان ،

وفيه حق الله ورسوله ، ومنهم ذوو القربى واليتامى والمساكين » ، و « تطاوله في البنيان حتى عدوا سبع دور بناها بالمدينة » ، و « افشاؤه العمل والولايات في اهلكه وبني عمه من بني امية » ، و « تعطيله اقامة الحد على الوليد بن عقبة عامله على الكوفة » ، الذي صلى بالناس وهو سكران ، و « تركه المهاجرين والانصار لا يستعملهم على شيء ولا يستشيرهم » ، واستغنى برأيه عن رايهم » ، و « الحمى الذي حمى حول المدينة واداراه القطائع والارزاق والاعطيات على اقوام بالمدينة ليست لهم صحبة من النبي ، ثم لا يغزون » ولا يدافعون ، و « مجاوزته الخيزران الى السوط » فهو « اول من ضرب بالسياط ظهور الناس » (٣) .

وتكشف هذه المآخذ من الناحية النظرية عن ثلاث قضايا : الاولى مراقبة الناس للامام وتسجيل اخطائه ومطالبته بالعودة عنها . وفي هذا ما يشير الى نشوء نواة لمعارضة السلطة من المحرومين والمبعدين بعامة عنها ، تجتمع وتنظم وتقرر وتطالب . والثانية نشوء نواة من المنتفعين بالسلطة يلتفون حولها ويدافعون عنها . والثالثة هي ان السياسة اخذت تزداد بروزا وتقدما لتشغل الاهتمام الاول في حياة العرب .

اما من الناحية العملية ، فان هذه المآخذ تشير الى بروز الاهتمام بالجانب الاقتصادي والى ان المجتمع الاسلامي اخذ ينقسم الى طبقتين : مستغلة تقف الى جانب النظام ، ومستغلة يقصوها النظام فلا تجد بدا من مناهضته .

III

يروى ان عمرا قال مرة لسلمان : « املك انا ام خليفة ؟ فقال له سلمان : ان انت جبيت من ارض المسلمين درهما او اقل او اكثر ، ثم وضعته في غير حقه ، فانت ملك غير خليفة » (٤) ، فالحق هو المقياس ، ومن ينحرف عنه يصير ملكا ، اي يخرج على الاسلام . والممارسة الاقتصادية هي التي تكشف ، بشكل عملي مباشر ، عن مدى اقامة الحق او الانحراف

عنه . ويقدم لنا الحوار الذي دار بين ابي ذر الغفاري ومعاوية صورة اولى ، نموذجية ، عن الخلاف حول هذه الممارسة في عهد عثمان . فقد تنبه ابو ذر الغفاري الى ان معاوية ، عامل عثمان على الشام ، يستعمل دائما عبارة « مال الله » ، وفطن الى انه يقصد ، بهذا الاستعمال ، ان يحجب المال عن المسلمين ويستأثر به لينفقه كما يشاء في اغراضه ، خصوصا ان هذا الاستعمال لا يعني شيئا بالنسبة الى جماعة يقوم ايمانها على ان كل شيء لله ، وليس المال وحده ، فجاءه ابو ذر وقال له : « ما يدعوك ان تسمي مال المسلمين مال الله » فقال له بتجاهل الداهية وحنكته : « يرحمك الله يا ابا ذر ، السنا عباد الله والمال ماله ، والخلق خلقه ، والامر امره ؟ » قال : « فلا تقله ! » قال : فاني لا اقول : انه ليس لله ، ولكن سأقول : مال المسلمين » (٥) .

ويبدو ان التفاوت في حياة الناس ، من الناحية الاقتصادية ، بين الحكم ومن يواليه وفئات الناس الاخرى ، كان عظيما بحيث انه اصبح العامل المباشر الاول في تحريك الناس ضد السلطة ، وتأليبهم عليها . وكان ابو ذر الغفاري طبيعة الذين حاربوا هذا التفاوت . يروي الطبري انه قام بالشام وجعل يقول : « يا معشر الاغنياء ، وآسوا الفقراء . بشر الذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله بمكاوٍ من نار تكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم . فما زال حتى ولع الفقراء بمثل ذلك ، واوجبوه على الاغنياء ، وحتى شكوا الاغنياء ما يلقون من الناس » . وكان رد فعل معاوية ان كتب الى عثمان ان الحيل ضاقت عليه في ابي ذر . وكان جواب عثمان : « ان الفتنة قد اخرجت خطمها وعينيها » وامره بارسال ابي ذر اليه ، حيث نفاه الى الرَبْدَة .

وفي موقف ابي ذر ظاهران كان لهما اثر كبير في التاريخ اللاحق . الاولى هي نبوءته بوقوع احداث رهيبة . وكانت هذه النبوءة نتيجة لتأصله وإغتراسه في حياة الناس ، وفهمه لواقعهم ومرتجاهم . فحين وصل من الشام الى المدينة ، بطلب من عثمان ، ورأى مجالس الناس فيها ، قال : « بشر اهل المدينة بغارة شعواء وحرب مذكر » (٦) . وكان مضمون هذه النبوءة في اساس المدار الذي تحرك ضمنه تاريخ الاسلام .

اما الظاهرة الثانية فتتمثل في مضمون قوله ، مرة ، لعثمان حين كان يتردد الى المدينة « مخافة الاعرابية » : « لا ترضوا من الناس بكف الاذى حتى يبدلوا المعروف ، وقد ينبغي للمؤدي الزكاة الا يقتصر عليها حتى يحسن الى الجيران والاخوان ويصل القربات » . وكان كعب الاحبار حاضرا عند عثمان ، فقال لابي ذر : « من ادى الفريضة فقد قضى ما عليه » . « فرفع ابو ذر محجته فضربه فشجّه ... وقد كان قال له : يا ابن اليهودية ما انت وما ها هنا ! » (٧) .

ومعنى هذه الظاهرة ان ابا ذر كان يبشر بأخلاق تتجاوز الفريضة الى ما هو اشمل منها واغنى . كان بتعبير آخر ، يبشر بأخلاق تتجاوز الشرع الى الانسان . فالشرع ساكن ، اما الانسان فمتحرك ، والشرع محدود والانسان منفتح الى ما لا نهاية . وعلى ذلك ليس الشرع هو الغاية ، وانما الغاية الانسان .

IV

تابع ابا ذر في موقفه هذا جماعة آخرون في الكوفة (٨) . يروي الطبري ان سعيد بن العاص حين جاء واليا على الكوفة « جعل يختار وجوه الناس يدخلون عليه ، ويسمرون عنده . وانه سمر عنده ليلة وجوه اهل الكوفة ، متهم مالك بن كعب الارجبي ، والاسود بن يزيد وعلقمة بن قيس النخعيان ، وفيهم مالك الاشتر في رجال . فقال سعيد : انما هذا السواد بستان لقريش . فقال الاشتر : اتزعم ان السواد الذي افاءه الله علينا بأسيا فنا بستان لك ولقومك . والله ما يزيد اوفاكم فيه نصيبا الا ان يكون كأحدنا » (٩) . ففي هذا الخبر ما يشير الى ان اقتطاع الارض كان يتم باسم السلطة القرشية والى ان ثمة معارضة لهذا الاقتطاع ، من حيث ان الارض اسلامية لا قرشية ، والى ان هذه المعارضة تقترن بمعارضة قريش نفسها كطبقة حاكمة ، والى انها اخيرا تنادي بالمساواة بين قريش وغيرها .

وفي الحوار الذي جرى بين هؤلاء ومعاوية حين امر عثمان بتسييرهم

اليه ، تتجلى بعض الاسس التي ستقوم عليها نظرية التقليد او الاتباع ، كما تتجلى بعض الاسس التي ستقوم عليها نظرية الاحداث او الابتداع . من الناحية الاولى يقول معاوية ، في جملة ما يقول ، ان الله « ارتضى له اصحابا فكان خيارهم قريشا ، ثم بنى هذا الملك عليهم ، وجعل هذه الخلافة فيهم ، ولا يصلح ذلك الا عليهم ، فكان الله يحوطهم في الجاهلية وهم على كفرهم بالله ، افتراه لا يحوطهم وهم على دينه » (١٠) . والامام ، سواء كان خليفة او عاملا له انما يحكم باسم هذه الارادة الالهية . وهو لذلك «جنة لا تخترق » . وهؤلاء الذين لا يطيعونه ، انما يعصون الله ، فهم « آلة الشيطان » او « يتكلمون بالسنة الشياطين » . وبعضهم ليسوا الا « نزاع الامم » ، اي غرباءها ، والا « فعلة لغاربس » . وهم تبعا لذلك ، بلا دين ولا عقل ، وهمهم الفتنة . ولذلك تجب محاربتهم والقضاء عليهم . لكن يمكن ان « يقبل منهم » اذا « لزموا الجماعة » فخضعوا واطاعوا واثتمروا بامر الامام ، فهذا ما « ينفعهم وينفع اهلهم وعشائرهم » وبذلك « يعيشون » . هكذا يتضح ان في كلام معاوية ما يؤكد على ان حق قريش بالحكم والسيادة حق إلهي ، وكل انكار لهذا الحق انكار لله وارادته . وليس هذا الحق إلهيا ، في الاسلام وحسب ، بل في الجاهلية أيضا . فقريش ، منذ الاصل ، في « حرم آمين » ، ولها العز والرفعة . وفيه ما يؤكد بالتالي ان الجنة لا تخترق . فالحاكم - الامام - الجنة ، تجسيد لارادة الله ، وما يريد الله لا تنفع فيه ارادة الانسان . واذا كان الامر كذلك ، فليس الانسان او العقل هو الذي « يشذ » او « يخرج » على الله وارادته ، اي على الامام - الحاكم ، بل « الشيطان » . فاما طاعة الامام ولزوم الجماعة ، واما الدخول في حزب الشيطان ، وطبيعي اذن ان يكون العرب من غير قريش دون قريش . وتزداد هذه الدونية تبعا لازدياد العداء لقريش او معاندتها .

ومن الناحية الثانية يقول صعصعة بن صوحان بلسان هؤلاء « الاقوام » ، ان العرب سواسية بالاسلام ، بل ان البشر سواسية بالانسانية . ثم ان النظام القائم المتمثل بمعاوية انما هو ، تبعا لذلك ، معصية لله ، فطاعته اذن عصيان لله نفسه . ولذلك يجب على معاوية ان يعتزل عمله ليتولاه من هو احق منه .

ثمة اذن وجهتا نظر : الاولى تتخذ من القرشية والسنة والجماعة

اساسا مطلقا ، والثانية تتخذ من الناس وحاجاتهم اساسا ، دون ان تهمل السنة والقرشية ، لكنها ترى ان الاحقية لا تنبع من مجرد اتباع السنة او من مجرد القرشية ، وانما تنبع من تفهم حاجات الناس والحكم بالعدل . ثم ان الجماعة ليست في الراهن الموروث ، بل هي في تحرك الناس وتطلعاتهم . فالجماعية لا تجيء من فوق ، من آلية الحكم ، وانما تنبثق من ارادة الناس . اضف الى ذلك ان في وجهة النظر الثانية ما ينفي احقية الاصل والنسب والحسب ، وما يساوي بين الناس ، بحيث تكون الاحقية في الجدير ، ايا كان ، سواء كان قرشيا او غير قرشي (١١) .

ومن هنا اطلق على القائلين بهذه الاراء اسم « اهل الاحداث » (١٢) ، واسم « المنحرفين » (١٣) ، وكانوا ينتشرون في المدينة ، والكوفة ، والبصرة ، ومصر ، والشام . وكانت بينهم اتصالات ومكاتبات توحى بأنه كان يجمعهم تنظيم واحد (١٤) . وقد جمع عثمان عماله وطلب ان يشيروا عليه في امر هؤلاء الذين « طلبوا إليّ ان اعزل عمالي ، وان ارجع عن جميع ما يكرهون الى ما يحبون » (١٥) ، فكان راي عبدالله بن عامر ان يرسلهم الى الفزو ويبقيهم في ارض العدو بحيث يشغل كل منهم بنفسه « وما هو فيه من دبرة دابته وقمل فروه » ، وارتأى سعيد بن العاص ان يقتل قادتهم : « ان لكل قوم قادة متى تهلك يتفرقوا ، ولا يجتمع لهم امر » . وارتأى معاوية ان يضمن كل عامل ، بطرقه الخاصة ، الخلاص منهم . وارتأى عبدالله بن سعد ان يشتريهم بالمال ، وارتأى عمرو بن العاص رأيا غامضا اغضب الخليفة (١٦) . واخذ عثمان بمجمل هذه الآراء ، فأمر عماله بالتضييق عليهم او ابقائهم في ارض العدو وعزم على حرمانهم من اعطياتهم ، ليحتاجوا اليه ، ويطيعوه .

ويبدو ان هؤلاء كانوا ، في تقديم الخليفة وعماله ، يستندون الى وضع عام يسود الناس . . . « حتى كثر الناس على عثمان ونالوا منه اقبح ما نبيل من احد ، واصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يرون ويسمعون ليس فيهم احد ينهى ولا يذنب الا نفيهم منهم زيد بن ثابت وابو اسيد الساعدي وكعب بن مالك وحسان بن ثابت . فاجتمع الناس وكلموا علي بن ابي طالب » (١٧) لكي يكلم الخليفة . ويبدو من كلام علي لعثمان ان عثمان

لم يكن يعدل بين الناس ، وانه كان من الجور بحيث انه حذره من القتل (١٨) .
وحين يقول عثمان لعلي انه فعل ما فعله قبله عمر بن الخطاب ، يجيبه علي :
« ان عمر بن الخطاب كان كل من ولى فانه يطاء على صماخه ، ان بلغه عنه
حرف جلبه ثم بلغ به اقصى الغاية وانت لا تفعل . ضعفت ورققت على
اقرباؤك » . فيرد عثمان : « هم اقرباؤك ايضا » . فيقول علي : « ان رحمهم
مني لقريبة ، ولكن الفضل في غيرهم » . ويحتج عثمان ، فيما يتعلق
بمعاوية ، بأن عمرا ولاء طوال خلافته ، فيرد علي بأن معاوية كان يخاف
عمرا ويخضع له لكنه « يقطع الامور دونك وانت تعلمها فيقول للناس : هذا
امر عثمان ، فيبلغك ولا تغير على معاوية » (١٩) .

وبين اهم ما اخذ على عثمان استسلامه لبطانته الاموية الفاسدة ،
وفي الطليعة معاوية ومروان بن الحكم (٢٠) ، وعطاؤه لهم بدون حق ، والظلم
الذي يمارسه « عماله الفساق » . ولهذا اشترط الخارجون عليه « ان يرد
كل مظلمة ، ويعزل كل عامل كرهوه (٢١) ، ثم كان ان قتل . وبدءا من مقتله
كثرت العناية برواية الاحاديث التي تشير الى الخروج على الامام . منها
مثلا : « من خرج وعلى الناس امام ليشق عصاهم ويفرق جماعتهم فاقتلوه
كائنا من كان » (٢٢) ، ومنها : « من دعا الى نفسه او الى احد وعلى الناس
امام فعليه لعنة الله ، فاقتلوه » (٢٣) . وهذا الحديث صيغة ثانية للحديث
الاول . ويروى ، في هذا الصدد ، عن عمر بن الخطاب انه قال : « لا احل
لكم الا ما قتلتموه وانا شريككم » (٢٤) .

وبدءا من ذلك النزاع في السياسة وما يتصل بها ، نشأ نزاع في المعاني
وما يتصل بها . وكان كل يحرض على أن يبدو الاشد تمسكا بالسنة والجماعة
والاكثر بعدا عن الشقاق والبدعة . وحمل القرآن معاني سياسية تتصل
بالامامة والطاعة .

وكان اول كتاب كتبه عثمان الى العامة : « اما بعد ، فأنكم انما بلغت
ما بلغت بالاعتداء والاتباع ، فلا تلفتكم الدنيا عن امركم ، فان امر هذه الامة
صائر الى الابتداء بعد اجتماع ثلاث فيكم : تكامل النعم ، وبلوغ اولادكم

من السبائيا ، وقراءة الاعراب والاعاجم القرآن . فان رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال : « الكفر في العجمة » فاذا استعجم عليهم امر ، تكلفوا وابتدعوا » (٢٥) . وفي هذا اشارة صريحة الى ان الابتداع يجيء من خارج . وقد أصبح هذا الامر قاعدة مطلقة . فساد الاعتقاد ان من يأتي في الاسلام ، بافكار او اعمال تخالفت افكار الجماعة او اعمالها ، لا يفعل ذلك باجتهاد منه ، وانما يفعله بايحاء من الخارج . وتبني ما يجيء من خارج انما هو خروج على الاسلام ، وهذا الخروج كفر يؤدي الى هدر دم صاحبه ، او الى عده ، على الاقل ، خارج حظيرة الاسلام . وهكذا قرن بين الاجتهاد في الراي ، والخيانة . فكل من يعزم ان يفكر بحرية ، خائن بالقوة . ويمكن ان يتحول الى خائن بالفعل ، لحظة يجهر بفكره . بل ان اية معارضة لمن هو في مركز السلطة ، أعني الخلافة ، انما هي تجسيد للنوايا الخبيثة التي يكنها المعارضون للاسلام . فكل معارضة لخليفة المسلمين انما هي معارضة للاسلام ذاته .

من هنا ، كانت الرسالة التي كتبها الخليفة عثمان قبيل مقتله ووجهها الى « المؤمنين والمسلمين » ، بمثابة تنظير سياسي للعلاقة الدينية بين الامام والمأموم . وتقوم هذه العلاقة التي رضىها الله للمأموم على « السمع والطاعة والجماعة » (٢٦) . واذن على نبد كل ما يُضادّ السمع والطاعة والجماعة . وكان قد خطب بعد مبايعته فقال : « الا واني متبع ولست بمبتدع . الا وان لكم علي بعد كتاب الله عز وجل وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم ، ثلاثا : اتباع من كان قبلي فيما اجتمعتم عليه وسننتم ، وسن سنة اهل الخير فيما لم تسنوا عن ملا ، والكف عنكم الا فيما استوجبتم » (٢٧) ، وقيل انه قال في آخر خطبة خطبها في جماعة : « الزموا جماعتكم لا تصيروا احزابا » (٢٨) .

اذا اضفنا الى ما تقدم ، الدوافع الاقتصادية التي كانت في اساس هذا النزاع ، والى ان الخارجين كانوا يسمون « الفوغاء » و « اهل المياه » و « العبيد » و « الاعراب » و « نزاع القبائل » (٢٩) ، والى قول عائشة حين خرجت تطالب بدم عثمان : « ان الامر لا يستقيم ولهذه الفوغاء امر » ،

والى أن « العامة » هي التي كانت السبابة الى مبايعة علي - يتضح لنا ان هناك انقساماً طبقياً ، يرافق الانقسام السياسي ، وان صراع المعاني ، اعني فهم الاسلام ، سيتخذ من الآن فصاعداً بعداً جديداً ، وان هذا البعد الجديد سيتجسد فيما سيسمي الابتداع او الاحداث ، وان الكفاح ضده سيتمثل فيما سيسمى الاتباع او السلفية .

V

كان التفاوت الكبير بين الفقير والغني ، محور التفكير الديني عند ابي ذر الغفاري . وكان يبشر من اجل الغائه ، ويصل في تبشيريه الى حد المطالبة بالعنف اذا اقتضى الامر ذلك . لكنه كان يفعل ذلك باسم طوباوية دينية ، او باسم اشتراكية صوفية . ان ما يحركه مثال اعلى ، اكثر مما هو نظرية اجتماعية . غير انه يضع اللبنة الاولى في بناء العدالة والمساواة بناء نظرياً . ومن هذه الناحية كانت مواقفه وآراؤه بذرة تفتحت عن الحركة الثورية من جهة ، وعن الحركة التأويلية - العقلية ، من جهة ثانية .

لقد نبهت الى ان وجود مظلومين مضطهدين ومقربين اغنياء ، دليل على ان الاسلام الذي يساوي ، مبدئياً ، بين الناس لم يتحقق . وكانت ثورة « اهل الاحداث » التي استلهمت ابا ذر الغفاري ، في فكره وممارسته ، مشروعاً لتحقيقه .

كانت بمعنى آخر بداية التأكيد على ان نقد المجتمع الاسلامي او تغييره لا يمكن ان يتم الا بالممارسة العملية الثورية . وفي هذا كانت نفياً لما هو راهن ، وتطلعا الى ما هو افضل واكمل . واصبحت ممارسة هذا النفي قاعدة للعمل من اجل نظام يوحد بين النظر والممارسة . لم تعد الحقيقة الدينية تسكن في « الكتاب » وحده ، وانما اصبحت تسكن في تاريخ الناس وأعمالهم . فتحرر الانسان من الظلم لا يتم الا بأن يحقق الانسان نفسه بالممارسة العملية ضد القوى التي تقمعه . هكذا اتجه نفي الراهن لدى الحركات الثورية الى التوكيد على ان الدين يجب ان يتحقق على الارض . فالعدالة والمساواة ورفض الطغيان والظلم ، كل ذلك يجب ان يُمارَس في

الحياة الدنيا . والجنة التي يعد بها الدين يجب ان تبدأ على الارض . فالهدف العملي المباشر هو تحرير الانسان ، على الارض ، لا ان يكون هذا التحرير مجرد رغبة بمملكة فيما وراء الارض . وفي هذا ما يتضمن القول ان الدين لا يمكن ان يتحقق ما دام الانسان معذبا ، مضطهدا . وعلى هذا يصبح العمل الديني الاساسي محاربة العذاب والاضطهاد . ولا يتم ذلك الا بالانطلاق من الحالة التي يعيش فيها المعذبون المضطهدون . هذه الحالة هي التي يجب ان تكون ضوئا يفهم ، على هديه ، الدين . ومن هنا تتغير العلاقة بين الفكر والواقع . فعلى الفكر الديني ان ينبثق من الواقع او يتكيف بحسبه ، ذلك ان الدين لا يقوم او لا يوجد ما دام الاضطهاد موجودا . البدء اذن في اقامة الدين يكمن في البدء بازالة الاضطهاد عمليا .

هكذا اعلنت ثورة « اهل الاحداث » نهاية دور التبشير ، وبداية دور التحقيق : كيف يتحقق الدين ، اي كيف يتحقق الانسان الذي نادى به الدين ؟ هذا هو السؤال الذي اخذ يشغل الناس بعد مقتل عثمان .

VI

حين نشأت فرقة الخوارج كانت قد استقرت ، فيما يتصل بالامامة ، ثلاثة مبادئ : مبدأ نصب الامام او الخليفة (٣٠) ، ومبدأ قرشية الخلافة (٣١) ، ومبدأ وجوب طاعة الامام (٣٢) . وقد شكك الخوارج (٣٣) في هذه المبادئ ، بل رفضوها . ومن هنا يمكن القول ان التحول في العهد الاموي تمثل ، بشكله النموذجي الاول السياسي - الفكري ، في فرقة الخوارج . ولا سمهم من هذه الناحية دلالة كبيرة . ويرى الخوارج « ان تكون الامامة في غير قریش » و « جوزوا ان لا يكون في العالم امام اصلا ، وان احتيج اليه فيجوز ان يكون عبدا او حرا او تبطيا او قرشيا ... وكل من نصبوه برأيهم وعاشر الناس على ما مثلوا له من العدل واجتناب الجور كان اماما ، ومن خرج عليه يجب نصب القتال معه ، وان غير السيرة وعدل الحق وجب عزله او قتله » (٣٤) . ووحد الازارقة من الخوارج بين النظر والعمل ، فقالوا ان « التقية غير جائزة في قول ولا عمل » وان « القعود عن

القتال كفر « (٣٥) . وتقول الشيبية من الخوارج بجواز « امامة المرأة اذا قامت بأمورهم وخرجت على مخالفيهم « (٣٦) وجميع الخوارج « يقولون بخلق القرآن « (٣٧) .

ويعني ذلك ان الخوارج وضعوا نظرية خلع الامام الجائر ، واستعاضوا عن مبدأ القرشية في الامامة ، بمبدأ الجدارة ، وساوا بين المسلمين في تولي الامامة ايا كان جنسهم ولونهم ، وبين الرجل والمرأة (٣٨) . فالامامة للأحق ، وقد يكون هذا الأحق من غير قريش . ولهذا الموقف جذور في بعض ما يؤثر عن علي ، قولا وعملا . فقد قال بعض من قريش عنه : « لا تراه الا سيكون على قريش أشد من غيره » (٣٩) . ويؤثر في هذا الصدد ان عليا قال مرة لعثمان في حديث طويل : « ضعفت ورققت على اقربائك قال عثمان : هم اقربائك ايضا . فقال علي : لعمرى ان رحمهم مني لقريبة ، ولكن الفضل في غيرهم » (٤٠) . وفي هذا ما يشير الى ان النسب القرشي لم يكن في نظر علي موضع فضل بالضرورة ، وان الدين هو هذا الموضع . فالناس سواء ، وليس القرشي عند الله خير الناس ، وغير القرشي شرهم ، و « انما افضل عباد الله عند الله امام عادل هدي وهدي ، فأقام سنة معلومة ، وامات بدعة متروكة ... وشر الناس عند الله امام جائر ضل وضل به ، فأما سنة معلومة ، واحيا بدعة متروكة » (٤١) . فمقياس الشر والخير ، او النقص والفضل ليس في مجرد النسب القرشي ، وانما هو في القرب الى العدل والحق والبعد عن الجور والظلم . فقد أكد علي مبدأ ايثار الحق دون اتباع هوى او تخصيص ذي رحم (٤٢) . ومن هنا أكد مبدأ التمييز بين القرآن وسنة النبي من جهة ، وما فعله او استنته الخليفان ابو بكر وعمر ، من جهة ثانية . وشدد علي « الجهد والطاقة » (٤٣) في متابعة القرآن والسنة . فكان ما فعله الخليفان او ما يفعله خلفاء النبي غير ملزم بالضرورة (٤٤) ، وكان القرآن والسنة هما وحدهما الملزمان ، وهما وحدهما الاصل . وتبعاً لذلك أكد علي مبدأ المبايعة العلنية ، نافياً بذلك الخفية . ولم يؤكد في ذلك حرية الدين يبايعونه وحدهم ، وانما ضمن ايضا حرية الدين لم يبايعوه ، بل أقرها (٤٥) . غير ان مبدأ حرية الآخر لم يقره الخوارج ، وهذا مما أدى بهم الى ان يكفروا كل من لا

يرى رأيهم ، والى ان يعلنوا عليه ، تبعاً لذلك ، الثورة . ومن هنا كانت حياة الخوارج ثورة مستمرة .

VII

وكانت الحركات الثورية التي اخذت تنشأ منذ السنة الاربعين للهجرة ، السنة التي قتل فيها علي ، ارضا خصبة لنشوء كثير من عناصر التحول ، وبدأت هذه الحركات بشكل معارضة للحكم الاموي . وقاد المعارضة الاولى سليمان بن صرد ، على اثر تنازل الحسن بن علي عن الخلافة لمعاوية ، وعبر عن سخطه على الحسن لموقفه هذا بأن سماه « مذل المؤمنين » (٤٦) . وقبيل المعارضة الثانية قيس بن سعد بن عبادة قائد « شرطة الخميس » الذين بايعوا علياً على الموت (٤٧) . وانتهى الشكل الثالث للمعارضة بمقتل قائدها حجر بن عدي واصحابه (٤٨) . وكان مقتل الحسين (٤٩) مرحلة حاسمة انتقلت فيها المعارضة من النظر الى العمل . وقد تمثلت معارضة الحسين في ثلاثة مبادئ : الاول يقوم على ان « اهل البيت » اولى بالخلافة ، والثاني يقوم على ان اصحاب الخلافة من آل امية يدعون ما ليس لهم . . . ويسرون في الناس بالجور والعدوان . والثالث ان من لم يغير الجور بالقول والفعل يكون هو نفسه بمنزلة الجائر (٥٠) . وبدأ العمل الثوري باجتماع خمسة اشخاص في منزل سليمان بن صرد الخزاعي ، « ومعهم اناس من الشيعة وخيارهم ووجوههم » (٥١) وكان هذا الاجتماع نقدا ذاتيا من جهة ، وتخطيطا للعمل الذي يقضي على قتلة الحسين ، اي يقضي على الطغيان والجور (٥٢) ، من جهة ثانية . وهكذا اتخذوا شعارا لهم : النصر او الموت . وكانت الخطوة الاولى جمع المال لتجهيز المقاتلين من « ذوي الخلعة والمسكنة » وتحديد زمن التحرك ومكانه (٥٣) . وكانت الدعوة للثورة التي تولى امر التخطيط لها سليمان بن صرد دعوة عامة في البلاد كلها ، وقد استجاب لهذه الدعوة بعد موت يزيد « اضعاف من كان استجاب قبل ذلك » (٥٤) .

وفي سنة خمس وستين ، الموعد الذي حدد لبداية الثورة ، خرج

سليمان بن ورد في عدد من اصحابه لم يتجاوز اربعة آلاف ، وكان قد عاهده وبايعه ستة عشر الفا (٥٥) . وقد فوجيء سليمان بن ورد ، فقال يعرض بالتخلفين : « اما يخافون الله ؟ اما يذكرون الله وما اعطونا من انفسهم من العهود والمواثيق ؟ » (٥٦) . ويبدو ان سبب التخلف عائد الى ان دعوة سليمان بن ورد لا تعد بغنيمة ولا مال وانما هي جهاد في سبيل الحق ربما قدم فيه المجاهد حياته ذاتها ، فوق ما يقدمه من ماله . والى هذا اشار في كلمة له و اشار بعض اصحابه (٥٧) . وينشب القتال ، ويستبسل سليمان بن ورد واصحابه ، فيموت معظمهم ولا يبقى غير القليل (٥٨) .

غير ان ثورة التوابين - كما دعيت - فتحت ، على الرغم من فشلها ، باب الثورة المستمرة . وقد استطاع المختار الثقفي ان يجعل من هذا الفشل دافعا جديدا لمكافحة الطغيان ، فجمع حوله الغاضبين للحق واخذ يتهاى لعلان الثورة من جديد . وكانت اهداف الثورة الدعوة للعمل بكتاب الله وسنة نبيه ، « والطلب بدماء اهل البيت وقتال المحتلين ، والدفع عن الضعفاء » (٥٩) . وكان بين الذين انضموا الى الثورة « سادة القراء ومشايخة مصر وفرسان العرب » (٦٠) ، بالاضافة الى « المحررين » (٦١) . وكانت التهم التي توجه للثورة ان انتصارها يعني مشاركة المحررين لاسيادهم في الفياء ، والفياء حق الاسياد وحدهم ، ولا حق للمحررين فيه . ويعني ايضا ذهاب عز الاسياد وسلطانهم . ومن هذه التهم ايضا ان الثوار « عصابة ، خبيث دينها ، ضالة مضلة » (٦٢) . ويخطب مرة بن مطيع ، والى ابن الزبير على الكوفة ، فيقول لاهلها « علمت الذين صنعوا هذا منكم من هم ، وقد علمت انما هم اراذلكم وسفهاؤكم وطفامكم واخساؤكم ، ما عدا الرجل او الرجلين (٦٣) . ومقابل هذا التمييز العنصري ، كان المختار يساوي بين اصحابه في العطاء ، ولا يميز احدا الا بحسب الجهد الذي يبذله (٦٤) . وكان كذلك يشعر العناصر غير العربية بانها سواء والعناصر العربية في الثورة ، وبان الجميع « اخوة » (٦٥) .

ويروي الطبري ان « اشراف الناس بالكوفة » كانوا يقولون عن المختار : « ادنى موالينا فحملهم على الدواب ، واعطاهم واطعمهم فيثنا ،

ولقد عصتنا عبيدنا » . ويقول الطبري ان المختار لم يحدث شيئا اعظم على هؤلاء الاشراف « من ان جعل للموالي الفيء نصيبا » . ويخاطبه «شيخهم» شيبث بن ربيعي ، وكان جاهليا اسلاميا ، بقوله : « عمدت الى موالينا وهم فيء افاءه الله علينا وهذه البلاد جميعا ، فاعتقنا رقابهم ، نأمل الاجر في ذلك والثواب والشكر ، فلم ترض لهم بذلك حتى جعلتهم شركاءنا في فيئنا » (٦٦) . وفي هذا الكلام ما يشير الى اعتقاد هؤلاء « الاشراف » ان الموالي اشياء يملكونها شأن اي شيء مادي ، ويشير الى استفظاعهم عمل المختار لانه يساويهم بهذه المخلوقات - الاشياء . وفيه ما يوضح ايضا ان العنصر الاقتصادي كان في اساس العصبية الجنسية عند العرب ، وفي اساس التمسك بمبدأ المساواة الاسلامي ، الذي لا يفرق بين عربي واعجمي الا بالتقوى ، وفي اساس التفاف الموالي حول الغاضبين على السلطة الجائرة . ويمكن القول ، استنادا الى هذا كله ، ان الدين كان ، بالنسبة الى « الاشراف » والى النظام الاموي ، وسيلة لترسيخ السلطة ، وكان بالنسبة الى الموالي وسيلة لهدم السلطة ، اي للمساواة والعدالة . ولم يكن الانقسام الطبقي بين العرب من جهة ، وغير العرب من جهة ثانية ، وانما كان انقساما اجتماعيا : بين فئات مهيمنة ساحقة ، وفئات مغلوبة مسحوقة . وقد اخذ هذا الانقسام يتعمق ويتسع ، فيحل الولاء للعقيدة محل الولاء للجنس او للقبيلة ، ويصبح الناس قسمين : الموالين للسلطة ، والناظرين عليها .

فشلت ثورة المختار هي ايضا (٦٧) ، لكنها كانت وقودا حيا في اتون الثورة المتزايدة . فبعد تسع سنوات من فشلها ، ثار صالح بن مسرح التميمي هادفا الى محاربة الجور واقامة العدل (٦٨) ، وتابع ثورته شبيب الخارجي الى ان قتل سنة ٧٧ هـ او ٧٨ هـ ، وكان صالح بن مسرح قد قتل سنة ٧٦ هـ (٦٩) .

وفي سنة ٧٧ هـ ، ثار مطرف بن المغيرة ، وكان قد اقنعه بالثورة انصار شبيب الخارجي الذين تقموا على قومهم « الاستئثار بالفيء وتعطيل الحدود والتسلط بالجبرية » ، فأعلن خلع عبد الملك بن مروان والحجاج بن

يوسف ، ودعا الى « قتال الظلّة » ، الى « جهاد من عند الحق » ، واستأثر بالقيء ، وترك حكم الكتاب « (٧٠) . وكان يصف عبد الملك بن مروان والحجاج بأنهما جباران مستأثران « يتبعان الهوى » ، فيأخذان بالظنة ويقتلان على الغضب « (٧١) . وفشل مطرف أيضا وقتل في السنة ذاتها .

وفي سنة ٨١ هـ ، ثار عبد الرحمن بن الأشعث وبايعه الناس على كتاب الله وسنة نبيه وخلع أئمة الضلالة ، وجهاد المحلّين « (٧٢) ، وبايعه فيمن بايعه على حرب الحجاج وخلع عبد الملك جميع أهل البصرة «من قرائها وكهولها» . وبلغ عدد الذين انضموا اليه « مائة ألف مقاتل ممن يأخذ العطاء ، ومعهم مثلهم من مواليتهم » « (٧٣) . وخطب عبد الرحمن بن الأشعث بالناس لما اجتمعوا بالجماجم ، فقال : « الا ان بني مروان يعيرون بالزرقاء ، والله ما لهم نسب أصح منه ، الا ان بني أبي العاص اعلاج من أهل صفورية ، فان يكن هذا الامر في قریش فعني فقئت بيضة قریش » « (٧٤) . وكان في ثورة ابن الأشعث عبد الرحمن بن أبي ليلى الفقيه « (٧٥) ، والشعبي « (٧٦) ، وسعيد بن جبیر « (٧٧) . وكان سعيد بن جبیر وابو البختری الطائي « يحملان حتى يواقعا الصف » « (٧٨) . وتغلب الحجاج على ابن الأشعث ، وكان بين الذين قتلهم من الاسرى أعشى همدان ، الشاعر ، ومحمد بن سعيد بن أبي وقاص « ظل الشيطان » كما وصفه الحجاج . وقتل فيما بعد سعيد بن جبیر ، سنة ٩٤ هـ « (٧٩) . ويقول الطبري واصفا طغيان الحجاج انه قتل « يوم الزاوية احد عشر الفا ، ما استحبنا منهم الا واحدا » ، وفي رواية انه « قتل جهرا مئة وعشرين او مائة وثلاثين الفا » « (٨٠) .

وقد عمقت ثورة ابن الأشعث الاتجاه الذي بدأت به ثورة المختار فيما يتصل بالانقسام الاجتماعي ، والصراع الطبقي بين الفئات المسيطرة والفئات المسحوقة . وفي هذا ما يفسر حماسة الموالى وجمهور القراء ، بخاصة ، لهذه الثورة وانخراطهم النضالي فيها « (٨١) .

وفي سنة ١٢٢ هـ ثار زيد بن علي بن الحسين ، داعيا الناس « الى

كتاب الله وبينة نبيه صلى الله عليه وسلم ، وجهاد الظالمين ، والدفع عن المستضعفين ، واعطاء المحرومين ، وقسم هذا الفيء بين أهله بالسواء ورد الظالمين ، واقفال المجرم (الجند الذين يبقونهم الخليفة او الوالي في البلدان التي فتحوها ولا يسمح بعودتهم) ونصرنا أهل البيت على من نصب لنا وجهل حقنا » (٨٢) . وتتميز هذه الثورة بتوكيدها على العناية بالطبقات المحرومة المظلومة ، وعلى التوحيد بين الفكر والعمل ، وعلى ان عنف الطغيان لا يرد عليه الا بعنف الثورة ، وهذا ما يعبر عنه انصار زيد بقولهم : الامام من خرج بسيفه ، لا من أرخى عليه ستره ، وما عبر عنه زيد بقوله : « لم يكره قوم قط حر السيف الا ذلوا » (٨٣) ، وكان بين الذين انضموا الى زيد ابو حنيفة النعمان بن ثابت (٨٤) ، وكثيرون من المحدثين والفقهاء (٨٥) . وقد قتل زيد في السنة نفسها ، وصلب في الكناسة ، ثم ارسل الى دمشق وصلب على بابها ، ثم ارسل الى المدينة وصلب بها ، والى مصر حيث طيف به بعد صلبه . وبقي مصلوبا حتى سنة ١٢٥ هـ ، حيث امر الوليد بن يزيد « بحرقه ونسفه في اليمّ نسفا » (٨٦) .

وقد اعطت هذه الثورة للفكر الثوري في ذلك الوقت منحاه العام وطابعه الغالب وبخاصة فيما يتعلق بالامامة ، ومسألة الرد على الطغيان بالقوة والعنف . ولم يكن مقتل يحيى بن زيد الا ليزيد في ترسيخ المبادئ التي اطلقتها ثورة ابيه زيد بن علي ، وليؤكد مبدأ التغيير ، بشكل عام .

وبعد سنتين من مقتل يحيى بن زيد (٨٧) ، أعلن عبدالله بن معاوية الثورة (٨٨) ، متابعاً الاتجاه العام الثوري الذي أوضحه وعمقه زيد بن علي . فقد أكد على الفعل (٨٩) ، وعلى دور الطبقات المسحوقة (٩٠) . وحين سأله الناس بعد ان سيطر على فارس : « علام نبايع ؟ قال : على ما أحببتكم وكرهتكم » (٩١) .

وفي هذه السنة كان الحارث بن سريج مستمرا في خروجه « منذ ثلاث عشرة سنة انكارا للجور » ، يعلن : « لست من هذه الدنيا ولا من هذه اللذات ولا من تزويج عقائل العرب في شيء . وانما أسأل كتاب الله

عز وجل والعمل بالسنة واستعمال أهل الخير والفضل « (٩٢) . وكان في ذلك يرد على نصر بن سيار الذي أراد أن يسترضيه ويستميله فبعث إليه « بفرش كثيرة وفرس » ، لكن الحارث باع « ذلك كله وقسمه في أصحابه بالسوية » (٩٣) .

وفي سنة ١٢٨ هـ ، كان قد برز أبو حمزة الخارجي داعيا للثورة أو « إلى خلاف مروان بن محمد وإلى خلاف آل مروان » كما يعبر الطبري (٩٤) ، وفي السنة ١٢٩ هـ ، أمر أبو مسلم الخراساني « باظهار الدعوة والتسويد » (٩٥) ، وفي ليلة الخميس ، الخامس والعشرين من شهر رمضان من السنة نفسها ، اعتقد أبو مسلم ومن معه « اللواء الذي بعث به الامام اليه الذي يدعى الظل » على رمح طوله اربعة عشر ذراعا ، وعقد الراية التي بعث بها الامام التي تدعى السحاب على رمح طوله ثلاثة عشر ذراعا ، ولبس السواد هو ومن كان معه « (٩٦) .

ويرمز السحاب الى الدعوة العباسية ، فهي تطبق الارض شأن السحاب . ويرمز الظل الى الخليفة ، فكما ان الارض لا تخلو من الظل ابدا ، فانها كذلك لا تخلو ، أبد الدهر ، من خليفة عباسي (٩٧) .

ومقابل ما كان يحدث في فارس ، كان شيء آخر يحدث في الجزيرة العربية . ففي أواخر السنة ١٢٩ هـ ، « لم يدر الناس بعرفة الا وقد طلعت أعلام عمائم سود ... في رؤوس الرماح ... ففزع الناس حين راوهم وقالوا : ما لكم ، وما حالكم ، فأخبروهم بخلافهم مروان وآل مروان والتبرؤ منه » (٩٨) .

وفيما كان أبو مسلم الخراساني يحقق الانتصار تلو الآخر في فارس ، في السنة ١٣٠ هـ ، كان أبو حمزة الخارجي يدخل المدينة بعد معركة قديد التي قتل فيها عدد كبير من قريش (٩٩) ، ويهرب إليها عبد الواحد بن سليمان بن عبد الملك الى دمشق . وفي خطب أبي حمزة الخارجي في المدينة

ما يعكس لنا سواقع الناس ونفسياتهم في تلك المرحلة . فهم يعترفون بظلم الولاة وجورهم ، لكنهم لا يحاربونهم وحينما يظهر من يحاربهم لا يعاونونه ، بل على العكس يقفون ضده الى جانب الولاة (١٠٠) . وكان ابو حمزة الخارجي يسمي هشام بن عبد الملك « الاحول » ويقول عنه : « زاد الغني غنى وزاد الفقير فقرا » (١٠١) . ومقابل هذه الصورة عن الناس والولاة ، يقدم ابو حمزة صورة عن الثوار الذين يقودهم والذين يعملون لاقامة النظام الجديد ، فيقول في احدى خطبه : « تعلمون يا اهل المدينة انا لم نخرج من ديارنا واموالنا اشرا ولا بطرا ولا عبثا ، ولا لدولة ملك نريد ان نخوض فيه ، ولا لثأر قديم نيل منا . ولكننا لما رأينا مصابيح الحق قد عطلت ، وعنف القائل بالحق ، وقتل القائم بالقسط ، ضاقت علينا الارض بما رحبت ، وسمعنا داعيا يدعو الى طاعة الرحمن وحكم القرآن ، فأجبنا داعي الله . . . اقبلنا من قبائل شتى : نفر منا على بعير واحد عليه زادهم وانفسهم ، يتعاورون لحافا واحدا ، قليلون مستضعفون في الارض ، فأوانا وايدنا بنصره ، فأصبحنا والله جميعا بنعمته اخوانا . . . » (١٠٢) .

وهكذا كانت الحياة الاسلامية تدخل في تحول جديد . وفي ١٣ ربيع الاول من السنة ١٣٢ هـ ، خطب بالناس في جامع الكوفة ، باسم هذا التحول ، اول خليفة عباسي (١٠٣) .

الفصل الثاني

الحركات الفكرية

رافقت الحركات الثورية ، فسببتها او نشأت عنها ، افكار كثيرة شكلت النواة الاولى للتحول الثقافي . وقد رأينا ان الخوارج قرنوا النظر بالممارسة ، ووجدوا بين الايمان والعمل .

وقد نشأت مقابل ذلك حركة تفصل ، على العكس ، بين النظر والممارسة ، أو بين الايمان والعمل ، وهي حركة القائلين بالإرجاء (١) . ويعني الإرجاء ان الحكم على الإنسان أوله ، وعلى العالم أوله ، انما هو لله وحده . فلا يجوز للانسان ان يحكم . فاذا قلنا بالفصل بين الايمان والعمل ، ونفينا الفعل عن الانسان امكنا القول : « لا تضرّ مع الايمان معصية ، كما لا تنفع مع الكفر طاعة » (٢) . فالأساس هو الايمان بوحداية الله . ولا يجوز الحكم على المؤمن بها ، أنه كافر مهما ارتكب من أفعال آثمة . فمثل هذا الحكم لا يمكن ان يقوم به الا الله وحده . ويرى فان فلوتن بأن الارجاء لعب دورا مهما في التخلي عن الجدل العقيم حول تعيين الكافر والمؤمن ، ووجه الناس الى الاهتمام بقضايا الحياة وشؤونها اليومية . وبأنه أعطى الايمان الذي هو « عقد بالقلب » بعدا اخلاقيا ، فهو من شأن القلب وحده لا شأن الآخر ايا كان . ولا يهم بعد هذا العقد ان يكفر صاحبه ، سواء كان مولى او عربيا ، عابد او ثان او نصرانيا او يهوديا .

ومن هنا كان الإرجاء بمثابة ثورة على الإسلام الشكلي الظاهري (٣) ، وبخاصة على الفرائض . وحين يلغى الشكل الطقسي ولا يبقى غير الباطن والنية ، يتساوى الإنسان والإنسان ، وتتجاوز الشعوب ما يفرقها إلى ما يوحدتها ، ويتخذ الدين طابعا انسانيا كونيا لا يفاضل بين فرد وفرد أو بين شعب وشعب ، وإنما يجعل من القلب البشري نقطته ومداره .

وفي مناخ القول بالارضاء نشأت عدة فرق (٤) ، نجد بين ما تدين به آراء يناقض بعضها بعضا ، ونقف هنا عند أكثرها بروزا وأهمية في إطار بحثنا . من هذه الآراء القول بخلق القرآن ، أي رفض العقيدة القائلة بأن كلام الله قديم . والقول بخلق القرآن نتيجة للقول بنفي الصفات أو التعطيل ، بحسب المصطلح . والجعد بن درهم هو أول من أعلن هذا الرأي (٥) . ويستند القول بخلق القرآن إلى التأويل ، وإلى اعتماد العقل مصدرا أول للمعرفة . وكان الجعد يتردد إلى وهب بن منبه ، وكان كلما جاءه يفتسل ويقول : اجمع للعقل . أي ان « العقل هو ما يسعى إليه ويجمع نفسه له » (٦) .

وعن الجعد بن درهم ، أخذ جهم بن صفوان . فتبنى « منهج التأويل وعدم الاهتمام بالحديث » (٧) ، و « أفرط في نفي التشبيه حتى قال انه تعالى ليس بشيء » (٨) . وهذا يشير إلى قول جهم ان الله ذات فقط ، ولا يقال انه شيء لان الشيء هو المخلوق الذي له مثل أو هو « الجسم الموجود » ، ولان ذلك تشبيه لله بالاشياء . أو يقول : « ان الله لا شيء وما من شيء ولا في شيء . . . لا يقع عليه صفة ، ولا معرفة شيء ، ولا توهم شيء » (٩) ، وهذا يعني ان جهما لا يصف الله بوصف يجوز اطلاقه على غيره ، كشيء ، أو موجود ، أو مرید (١٠) . فهو ينزه الله عن أي تمثيل أو تشبيه . ولعل هذا ما دفعه إلى نفي الفعل عن الإنسان ، لكي ينفي أي تشابه أو تماثل بينه وبين الله ، ودفعه كذلك إلى القول بخلق القرآن . وهكذا ينتهي جهم بن صفوان إلى نظرية التنزيه المطلق (١١) . وفي نظرية التنزيه المطلق ما يؤدي إلى القول بأن الله وحده هو الذات المطلقة الخالدة، ولهذا لا خلود معه . فالخلود فان ، والحركة فائية ، والجنة والنار فائيتان . يقول « الجنة والنار تفنيان وتبيدان ويفنى من فيهما حتى لا

يبقى الا الله وحده ، كما كان وحده لا شيء معه » (١٢) . ويلجأ جهنم الى التأويل في فهم الآيات الكثيرة التي تشير الى خلود الجنة والنار ، وخلود من فيهما ، فيفسر الخلود بالمبالغة والتأكيد ، لا التخليد (١٣) . وفي هذا الضوء سيكون للايمان معنى جديد ، فقد فصل جهنم بينه وبين العمل . فالإيمان بالله « هو المعرفة بالله وبرسوله وبجميع ما جاء من عند الله فقط . . . وما سوى المعرفة من الاقرار باللسان والخضوع بالقلب والمحبة لله ولرسوله والتعظيم لهما ، والخوف منهما ، والعمل بالجوارح فليس بإيمان » . وعلى هذا فان « الكفر بالله هو الجهل به » . وينتج عن ذلك ان الانسان لا يكفر اذا جحد بلسانه معرفته ، وان « الايمان لا يتبعض ولا يتفاضل اهله فيه ، وان الايمان والكفر لا يكونان الا في القلب دون غيره من الجوارح » (١٤) . وطبيعي ان تقود هذه الآراء الى رفض النقل او السمع والى القول بأن العقل قبل السمع ، فهو الذي يوجب المعرفة ويوجب صلاح الاشياء ، او فسادها ، دون حاجة الى الوحي ، وقبل الوحي (١٥) .

II

ونشأ كذلك القول بالقدر اي بأن الانسان مختار حر ، وهو الذي يفعل أفعاله . و « اول من تكلم في القدر معبد الجهني ، ثم غيلان بعده » (١٦) ، ويقال ان معبدا رحل الى الحجاز واتصل به علماء المدينة فأقنعهم بأرائه ، وانه كذلك اثر تأثيرا كبيرا في البصرة والشام (١٧) . وثمة رواية تقول ان يونس الاسواري هو اول من تكلم بالقدر وعنه اخذ معبد الجهني (١٨) . ويروي ان معبدا وعطاء بن يسار جاءا الى الحسن البصري وقالاه : « يا ابا سعيد ، هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين يأخذون اموالهم ، ويقولون انما تجري اعمالنا على قدر الله تعالى » . فيجيبهما : « كذب أعداء الله » . وهذا يعني انه كان قدريا (١٩) .

وكان غيلان الدمشقي (٢٠) يقول ان « الاعتقاد للتوحيد بغير نظر لا يكون ايمانا » (٢١) ، وهو يعني ان المعرفة الاولى اي معرفة الله اضطراراً، اي فطرية ولذلك ليست من الايمان ، وان الايمان يحصل بما يسميه الاشعري «المعرفة الثانية» اي المعرفة التي تنشأ عن النظر والاستدلال (٢٢) . وكان غيلان يرى ان الانسان هو الذي يخلق أفعاله ، فالقدر خيره وشره

منه ، لا من الله . وكان يرى ان الامامة « تصلح لغير قریش » ، وان « كل من كان قائما بالكتاب والسنة كان مستحقا لها وانها لا تثبت الا باجماع الامة » (٢٣) .

ومن هنا اتخذ موقفا سياسيا ، فقد ناهض الافكار التي نشرها النظام السياسي الاموي كحصر الامامة في قریش ، والبيعة الشكلية التي تتم بالوصاية او يعقدها نفر قليل ، والجبرية التي ترى ان الانسان مسير وان جميع افعاله مقدره سلفا من الله ، وهي افكار استند اليها النظام الاموي ليُسوّغَ بها الظلم والاستبداد (٢٤) .

وحين تولى عمر بن عبد العزيز الخلافة ، عهد الى غيلان بمهمة رد المظالم والاموال المفتصة ، فردها جميعا الى بيت المال . وقد اقام لبعض هذه الاشياء المفتصة المنقولة ، كالحلى والتحف ، ساحة شعبية لبيعها ، وكان ينادي في هذه الساحة قائلا : « تعالوا الى متاع الخونة ، تعالوا الى متاع الظلمة ، تعالوا الى متاع من خلف الرسول في امته بغير سنته وسيرته . من يعذرني ممن يزعم ان هؤلاء كانوا ائمة هدى ، وهذا يأكل والناس يموتون من الجوع » (٢٥) .

وفي هذا المنحى كان الحسن البصري (٢٦) يؤكد على حرية الانسان . وقد اوضح موقفه في رسالة كتبها الى عبد الملك بن مروان يجيبه فيها عن سؤاله اياه عن رايه في القدر . وفي رايه ان الانسان حر مختار ، وان الموقف الاسلامي الاصلي هو القول بحرية الانسان (٢٧) . وقد رُوي عنه قوله ان النبي بعث الى العرب « وهم قد رية مجبرة » وان الاسلام كان نفيا للجبرية (٢٨) . وتشير بعض الروايات عن الحسن البصري الى انه كان ضد السلطة الطاغية (٢٩) . وهذا يعني انه كان ضد الارجاء وكان « يحكم على من يرى انه مخطيء ، ويحكم لمن يرى انه المصيب » . ولعل في هذا الموقف ما يفسر انشقاق تلميذه واصل بن عطاء ، عنه ، ويلقي بعض الاضواء على نشأة المعتزلة (٣٠) .

وفي مناخ التشيع نشأت نظرية الامامة . وقد لعب القول بالامامة وما استتبعه او تولد عنه من آراء في الوصية ، وعلم الامام ، والعصبة ، والبداء ، والغيبة والرجعة ، والولاية والتفويض ، دورا حاسما في التحول الثقافي العربي (٣١) .

نشأت الامامية كنظرية من القول بامامة علي ، ولذلك يقترن مفهومها بمفهوم التشيع (٣٢) . فالإيمان بأفضلية علي بعد النبي وبأنه الامام والخليفة بعده ، وباستمرار الامامة في ذريته من فاطمة ، هو الاساس العقدي لمفهوم الامامة ولمفهوم التشيع معا (٣٣) . ومن هنا يخرج عن عقيدة الشيعة الامامية الغالبة قول الذين فرطوا فأجازوا امامة المفضول كالزيدية ، وقول الذين افرطوا فنزعوا الى تأليه الامام ، شأن الغلاة ، وقول الذين اخرجوا الامامة من نسل فاطمة ، شأن الكيسانية التي قالت بامامة محمد ابن الحنفية (٣٤) .

وامامة علي وصية من النبي بارادة من الله . والوصية نص جلي او خفي (٣٥) : الاول انفرد بروايته الشيعة الامامية ، وبعض المحدثين ، لكن « على وجه نقل اخبار الآحاد » . اما الثاني فان « جميع الامة تلقتة بالقبول ، وان اختلفوا في تأويله والمراد منه ، ولم يقدم احد منهم على انكاره ممن يعتقد بقوله » (٣٦) . ولما كانت الامامة وصية من النبي ، فان انكارها كفر كانكار النبوة (٣٧) . وهذا يعني ان الامامة ليست « قضية مصلحة تناط باختيار العامة ... بل هي قضية اصولية » لان الامام « ركن الدين ، لا يجوز للرسول عليه السلام اغفاله واهماله ولا تفويضه الى العامة » (٣٨) . فالامامة اصل ديني او هي فرض إلهي . وهي، من حيث انها وصية من النبي لعلي ومن علي لابنائه ، إرث خاص في أبناء علي الى يوم القيامة (٣٩) .

ووجوب الامامة ناتج عن كون الشريعة أبدية ، ولا بد لها من حافظ . والحافظ اما انه الامة كلها ، او بعضها . اما الامة فيجوز عليها النسيان

والخطأ والعدول عما عرفت وآمنت به ، وارتكاب الفساد ، فهي غير معصومة ، ولذلك لا يصح ان تكون حافظة للشريعة . وعلى هذا فان الحافظ يجب ان يكون معصوما ، لا يسهو ولا يغير او يبدل ، فيركن المكلفون اليه والى قوله ، وهذا هو الامام (٤٠) . فالقطع بعصمة الامام اول ما يفترضه القول بالامامة . واذا كان معصوما ، فهو افضل الخلق ، واذن لا تجوز امامة المفضول . وكون الامام معصوما يتضمن كونه اعلم الناس . ومن هنا لا تجوز امامة الأقل علما (٤١) . ويقتضي ذلك إبطال امامة الذين تقدموا على علي والذين اتوا بعده من غير ابنائه ، فهؤلاء جميعا لا يصلحون للامامة (٤٢) ، وقد اغتصبوها وسلبوها من اهلها الشرعيين . وهكذا كان المسلمون يعيشون في ظل امامة او خلافة غير شرعية ، باستثناء الفترة التي كان فيها علي الامام والخليفة ، اي انهم كانوا يعيشون في ظل نظام فاسد جائر (٤٣) . ومن هنا كانت الثورة المستمرة لتغيير هذا النظام جزءا متما للقول بالامامة . ولم يكن انتظار الامام الغائب ، كذلك ، الا انتظارا لاقامة العدالة ، فيملأ الارض عدلا ، بعد ان ملئت جورا .

ولم تكن الوصية بامامة علي وصية الرسول - الشخص ، وانما كانت وحيا من الله . وهذا مما ادى الى القول ان الامامة سابقة على الرسالة المحمدية ، وانها تعود الى بدء الخليقة . وهذا ما يشير اليه قول الامام الصادق (توفي سنة ١٤٨ هـ) : « ما ترك الله الارض بغير امام ، منذ قبض آدم ، يُهتدى به الى الله ، وهو الحجة : من تركه هلك ، ومن لزمه نجا » (٤٤) . فالامامة ، من حيث انها صاحبة الزمان ، مصاحبة للزمان منذ بدايته الى نهايته ، ذلك ان الزمان « لا يخلو من حجة لله ، عقلا وشرعا » (٤٥) .

واذا كان الامام حجة وحافظا للشريعة ، فلا بد من ان يكون « اعلم الخليقة » كما يعبر المسعودي ، اذ لولا ذلك « لم يؤمن عليه ان يقلب شرائع الله واحكامه ، فيقطع من يجب عليه الحد ، ويحد من يجب عليه القطع ، ويضع الاحكام في غير المواضع التي وضعها الله » (٤٦) . وهكذا فان الامام علي هو الينبوع الاول للمعرفة بعد النبي . وهو المؤسس الاول لعلوم آل البيت . وقد استمد آل البيت وشيعتهم من هذا الينبوع نظرياتهم في

السنة والحديث ، وفي التفسير والتأويل . وبناء على ذلك لم يأخذوا بسنة الصحابة ولا بالنظريات المنبثقة عنها ، اذ لا يجوز الاخذ ، في رأيهم ، الا عن الاشخاص الذين ثبتت عصمتهم . وهكذا نشأ علمان متقابلان : علم السنة المتصلة بابي بكر وعمر وعثمان ، وعلم السنة المتصلة بعلي والائمة من بعده .

لكن ، من اين يأخذ الامام علمه ؟ القائلون بأن الامامة تبدأ بعد النبي ، يجيبون بأن النبي هو مصدر علم الامام . يقول الطوسي : « الامام لا يكون عالماً بشيء من الاحكام الا من جهة الرسول ، واخذ ذلك من جهته » (٤٧) . وهذا يعني ان الكتاب والسنة هما مصدر المعرفة عند الامام . وهم يستندون في ذلك الى احاديث برواية الامام الصادق ، والى اقوال له ولغيره من الائمة (٤٨) . ومن هنا يرفضون القياس والرأي ، ويرؤن الاخذ بهما بدعة (٤٩) . وفي هذا يتفقون مع اهل السنة ، غير انهم يختلفون عنهم في ان الامامية لا تأخذ ، بشكل عام ، الا بالاحاديث التي رواها المعصومون ، بينما لا يشترط اهل السنة العصمة في رواية الحديث . ولهذا لم تأخذ الامامية من الاحاديث التي رواها اهل السنة الا بتلك التي ثبتت برواية الائمة المعصومين . كذلك فعل البخاري ، فلم يرو عن الصادق شيئاً ، مع انه اكثر الرواة ثقة واهمية عند الامامة (٥٠) . وكانت الامامية ، استناداً الى العصمة ، تسمي نفسها الخاصة ، وتسمي اهل السنة العامة (٥١) .

غير ان الامامية استعاضت عن القياس والرأي بعلم الامام ، وهو علم « لدتي من الله يتم بالالهام والنكت في القلب والنقر في الاذن والرؤيا في النوم ، والملك المحدث ، ورفع المنار ، والعمود ، والمصباح ، وعرض الاعمال » (٥٢) . وهذا كله شيء آخر غير الوحي . فالله لا يعلم الامام بالوحي ، ذلك انه خاص بالنبي ، وقد انقطع بعده . وهذا يصلنا بالرأي الثاني في علم الامام وهو القائل بأنه بدأ مع الامامة منذ بدء الخليقة . وعلم الامام ، بحسب هذا القول ، يكمل الكتاب والسنة ، من حيث انه يجيب عن المشكلات والاسئلة التي ليس لها جواب صريح في الكتاب والسنة . وقد يفسر هذا العلم بأنه علم الباطن ، او علم التأويل القرآني ، وقد اعطاه الله للنبي واعطاه

النبي اعلي (٥٣) . وفي قول للامام الرضا ان علم الانبياء والائمة « توفيق » من الله يخصصهم به ، فيطلعون على « مخزون علمه » ، فيكون علمهم « فوق علم اهل الزمان » (٥٤) . وهكذا كان علي محيطا بالقرآن ، بل كان « قسيم القرآن » (٥٥) . وبما ان نهاية الزمان عودة الى بدايته ، وبما ان علم الامام هو علم البداية ، فانه كذلك علم النهاية . وهذا يعني ان الامام لا يعرف ما كان وحسب ، وانما يعرف ايضا ما سيكون . ومن هنا سمي علمه « علم التاويل والباطن ، وعلم الافاق والانفس » (٥٦) .

ويتقسم علم الائمة من حيث امكان الاحاطة به الى ثلاثة اقسام : قسم يجوز ان يظهره للخلق ، وهو المتعلق بالاوامر والنواهي ، وقسم مختص بالائمة المعصومين الاربعة عشر « وليس لغيرهم من الانبياء والمرسلين والملائكة المقربين فيه حظ ولا نصيب ، ولا يتمكن من حمل ذلك العلم غيرهم » ، ومن هنا القول ان حديثهم لا يحتمله « نبي مرسل ولا ملك مقرب ولا مؤمن امتحن الله قلبه للايمان » . وفي هذا المعنى يروى عن الصادق قوله : « ان حديثنا صعب مُسْتَصْعَب ، لا يحتمله ملك مقرب ولا نبي مرسل ولا مؤمن ممتحن » . قيل : فمن يحتمله ؟ قال : من شئنا . وفي رواية : نحن نحتمله . وهذا القسم من العلم هو القسم المتعلق بمعرفة « ذواتهم وحقائقهم » (٥٧) . اما القسم الثالث فهو المختص بمحمد وعلي ، وهو العلم بكنه كل منهما . ولا يعلم كنههما الا هما (٥٨) .

ويتقسم علم الائمة من حيث احاطتهم بالغيب الى قسمين ، حسب اتقسام الاشياء الى محتومة وغير محتومة . فالاشياء المحتومة ، سواء الممكن منها او المتحقق ، « يعلمونها كلها » ، واما الاشياء غير المحتومة ، فهي آتانا تفاض عليهم من بحر الامكان » (٥٩) ، وهذا يعني ان الامام يعلم ما كان ، بعلمه الكوني ، ويعلم ما يكون ، بعلمه الامكاني . ذلك ان « العلم عين المعلوم ، والمطابقة بينهما شرط ، فلا يكون العلم كونيا ، والمعلوم امكانيا » (٦٠) ، كذلك لا يجوز العكس . فالوجود يحيط به علم الامام احاطة وجود ، اما الممكن فلا يحيط به الا احاطة امكان (٦١) . وعلى هذا فان الامام يعلم الغيب بواجبه وممكنه ، لكنه يعلم الواجب بعلم يناسبه ويعلم الممكن بعلم يناسب الممكن .

وهكذا فان علم الامام بالاشياء علم احاطة ، اعني ان الاشياء حاضرة لديه عيانا ، وليس علمه بها نقليا او كسبيا . الاشياء ، بتعبير آخر ، هي التي تعرف به ، فهو الشاهد على الاشياء ، وهو مصدر المعرفة (٦٢) .

اذا كان الله خص الامام بعلم ما كان وما يكون ، فمن الطبيعي ان يُمكنه من امور الدنيا ، او يُفوض اليه امر العالم . فكما انه اعطي معرفة الكون ، كذلك اعطي له ان يسوس الدنيا ، فيغير ويبدل بمقتضى مشيئة الله ، وليس باختياره او ارادته . وهذا هو معنى الولاية . فالله خص النبي والامام بولايتيه ، اي خصهما بأن يكونا نوره الناطق ، وان يكون قلبهما وعاء لمشيئته . وهكذا يكون الامام مجرى وواسطة لفعل الله . ومن هنا تتصل الولاية بالتفويض . وواضح ان التفويض لا يعني الاستقلال . فالافعال التي يقوم بها الامام ، لا يقوم بها باختياره وارادته ، في استقلال عن الله ، وانما تنسب اليه من حيث انه آلتها ، ومن حيث انه مجراها وواسطتها (٦٣) . فلا مشيئة للائمة او ارادة ، غير مشيئة الله وارادته . لقد خلقهم الله ، بتعبير آخر ، على هيئته ومشيئته ، وخلقهم له ، لا لسواه ولا لانفسهم . وجعلهم خزائن الغيوب واولياء على الاشياء ، واذن لهم فيما ولاهم عليه . فالله يشاء بهم . فلا مشيئة لهم ، وليس لمشيئة الله محل سواهم (٦٤) .

هكذا تقترون العصمة حكما بالامامة . يقول المسعودي ان الامام اذا لم يكن معصوما « لم يؤمن ان يدخل فيما دخل فيه غيره من الذنوب ، فيحتاج ان يقام عليه الحد ، كما يقيم هو على غيره ، فيحتاج الامام الى امام ، الى غير نهاية . ولم يؤمن عليه ايضا ان يكون في الباطن فاسقا فاجرا كافرا » (٦٥) . وفي الاخبار ان علي بن الحسين سئل : ما معنى المعصوم ؟ فقال : هو المعتصم بحبل الله ، وحبل الله هو القرآن ، لا يفترقان الى يوم القيامة » (٦٦) . والعصمة آتية من هذا الاقتران . فالامام معصوم من النسيان ، ومن الخطأ ، ومن الخطيئة . وهذه العصمة قائمة منذ الطفولة ، وتستمر حتى الموت . يقول الشريف المرتضى ان الائمة كالانبياء « لا يجوز عليهم شيء من المعاصي والذنوب ، كبيرا كان او صغيرا ، لا قبل النبوة ولا بعدها » (٦٧) ويعرف الحلّي العصمة بأنها ما يمنع من المعصية (٦٨) .

غير ان القول بعصمة الانبياء والائمة يتناقض مع ظاهر بعض الآيات القرآنية ، وهذا ما استند اليه دونالدسن ، فأنتهى الى القول ان القرآن لا يؤيد عصمة الانبياء ، واحتج بعصيان آدم وموسى وداود (٦٩) ، فبالاحرى ان لا يؤيد عصمة الائمة . وكان الشريف المرتضى قد عالج هذه المسألة . فقال ان العصمة ثابتة ، ولذلك فان « ما ورد في القرآن مما له ظاهر ينافي العصمة ويقتضي وقوع الخطأ منهم ، فلا بد من صرف الكلام عن ظاهره ، وحمله على ما يليق بأدلة العقول ، لان الكلام يدخله الحقيقة والمجاز ، ويعدل المتكلم به عن ظاهره ... على ان ظواهر الآيات التي خوطب بها النبي ، مما ظاهره كالعتاب ، منها المقصود به أتمه ، والخطاب متوجه اليه ، ولهذا روي عن ابن عباس انه قال : نزل القرآن بآياك أعني ، واسمعي يا جارة » (٧٠) ، ويعرّف المرتضى العصمة بقوله : « هي اللطف الذي يفعله الله تعالى ، فيختار العبد عنده الامتناع من فعل القبيح ، ويقال ان العبد معصوم ، لانه اختار عند هذا الداعي الذي فعل له الامتناع من القبيح » (٧١) . والمعنى الاساسي للعصمة هو قدسية الائمة ، وحصر الامامة بالائمة الاثني عشر ، وتصديق أحاديثهم ، ولو لم تسند . وعن هذه النقطة الاخيرة يقول الامام الباقر : « اذا حدثت في الحديث فلم اسنده ، فسندي فيه أبي عن جدي ، عن ابيه ، عن جده ، عن رسول الله ، عن جبرائيل ، عن الله عز وجل » (٧٢) وهذه الرواية هي الاكثر ثبوتاً وصحة ، ولذلك هي وحدها التي تمنح اليقين المطلق (٧٣) .

ويتصل بنظرية العصمة ، بخاصة والامامة ، بعامة ، القول بالبداء . والبداء في اللغة : ظهور الشيء بعد خفائه ، وحصول العلم بعد الجهل . وهو ، في مصطلح الامامية ، ان يظهر الله ما خفي . وقد يعني ابداء الله الشيء واحداثه وارادة ابقاء قوم بعد ارادة اهلاكهم . ولا يعني البداء هنا ان الله يخفي عليه شيء . فالله لا يخفي عليه شيء حتى يبدو له ، ويتجدد له رأي بعد رأي ، ويظهر له أمر بعد أمر . فهو يعلم الاشياء كلها قبل وجودها ، ووقت وجودها ، وبعد وجودها ، بعلم واحد ثابت لا يتغير . وانما يعني اظهار الله ما خفي على الخلق مما هو في خزائن علمه ، بحسب ما تقتضيه الحكمة .

وهكذا يجب استبعاد المعنى اللغوي ، فهو لا يصح الا بالنسبة الى الخلق ، اما بالنسبة الى الله فيجب النظر الى المعنى الاصطلاحي وهو ان الله جعل لكل وقت وحالة حكما مخصوصا معيننا محدودا بحد معين ووقت مخصوص معلوم عنده ، مجهول عند الخلق ، فلما انقضى وقت الحكم الاول واتى وقت الحكم الثاني المخفي عن الخلق ، اظهره لهم (٧٤) . فالبدء هو التغير الذي يحدثه الله في كتاب المحو والاثبات ، فيثبت ما لم يكن مثبتا ، ويمحو ما أثبت فيه . ومنزلة البدء من هذه الناحية ، في التكوين كمنزلة النسخ في التشريع . فالنسخ بدء تشريعي ، والبدء نسخ تكويني . وكما ان النسخ التشريعي انتهاء للحكم المنسوخ فالبدء هو اثبات استمرار الامر التكويني . لذلك لا بدء الا في امتداد الزمان الذي هو افق الزوال والتجدد، اي لا بدء الا في المكان والزمان .

والقول بالبدء رد على القول بأن الله فرغ من الامور ، لانه عالم في الازل بمقتضيات الاشياء ، فقدر كل شيء وفقا لعلمه . وهكذا يكون معنى البدء انه يتجدد لله تقديرات وارادات حادثة كل يوم ، بحسب المصالح المنظورة له . فتكاليف الخلق تتبدل وتختلف ، بتبدل الاوضاع والاحوال واختلافها . لكن لا يمكن القول ان الامر الجديد في البدء ، او الحكم الجديد في النسخ ، كان مخفيا عن الله ، مجهولا عنه ، ثم ظهر له وعلمه . وانما يجب ان يقال ان هذا الامر الجديد انتقل من عالم الامكان الى عالم الوجود ، اي انه علم بعد علم ، وظهور بعد ظهور .

غير ان البدء لا يقع في الاشياء المتحققة التي تحتم ثباتها، وهي الاشياء المحتومة ، وانما يقع في الاشياء الموقوفة ، اي الاشياء الممكنة . وعلى هذا فان البدء رحمة من الله للحيلولة دون ياس البشر . فتبديل الله شيئا بشيء آخر سواء كان في الاشياء او الاحكام ليس لمانع يمنعه من اجراء الحكم الاول ، كالجهل او الغفلة ، وانما يتم التبديل بمقتضى مصالح العباد ، فيحدث الله لهم امرا بعد امر ويظهر لهم شأنا بعد شأن .

الفصل الثالث

الحركة الشعرية

1

يتمثل التحول الشعري ، ابان العصر الاموي ، في تجربتين : الاولى اسميها التجربة الذاتية ، واعني بها اعطاء الاولوية للعالم الداخلي ، عالم العواطف والرغبات والاهواء ، على اعالم الخارجي ، عالم القيم الاخلاقية والاجتماعية ، او على الاقل ، تغليب الاولى على الثانية . والثانية هي التجربة السياسية الايدولوجية ، واعني بها التوحيد بين الشعر والفكر ، او اعتبار الشعر شكلا من اشكال الفكر ، ورفض القول بوجوب قصره على التعبير عن الوجدان او الانفعالات الشعورية . فالشعر ، بالنسبة اليها ، وسيلة لخدمة المبدأ يبشر به ويدعو له . اي انه وسيلة جماعية لا فردية ، وهو ، اذن ، كلام كغيره من الكلام ، وليس له امتياز بذاته ، وانما يحسن اذا عبر عن فكرة حسنة ، ويقبح اذا عبر عن فكرة قبيحة . واذا امكن ان نربط التجربة الاولى بامرئ القيس ، فمن الممكن ان نرى التجربة الثانية امتدادا لموقف الاسلام من الشعر ، وللمنحى الذي يتمثل في شعر عروة بن الورد وحياته .

اذا صح القول ان الشعر في الجاهلية كان « ديوان العرب » وانه لم يكن للعرب « علم اصح منه » ، فاتنا ستطيع ان نصف الشعر الجاهلي بأنه الاصل الاول للثقافة العربية . ولا يجوز أن يوحى هذا الوصف بأن الشعر الجاهلي نمط واحد ، بخصائصه ومناحيه ، وانه بالتالي واحد في

قضاياه وموضوعاته . ذلك ان دراسة هذا الشعر تؤكد ما يناقض ذلك . فالشعر الجاهلي شبكة من خيوط الاتجاهات ، وليس خطا وحيدا . انه كثير وليس واحدا . ان فيه كأصل ، انقساما في مستوى الاصل . وهو انقسام يفرز الشعر الجاهلي الي اطراف متعددة . فالاصل الاول للثقافة العربية منقسم ، متنوع ، بدئيًا . وهذا يعني انه متعدد متنوع من حيث المحتوى ومن حيث التعبير معا .

تجلى هذا التعدد ، بدءا من ظهور الاسلام ، في اتجاهين : الاول يحافظ على القيم السائدة : القديمة التي اقرها الاسلام ، والجديدة التي نشأت معه ، والثاني يتمرد عليها ويخرج . وقد راينا كيف شجع النبي والخلفاء الاربعة شعراء الاتجاه الاول ، وكيف انهم عاقبوا ، بالسجن أو الجلد شعراء الاتجاه الثاني . وهكذا يمكن ان نصف شعراء التجربة الاولى ، اي التجربة الذاتية ، بأنهم شعراء التمرد على القيم السائدة ، وهي هنا ، بعامة ، القيم التي اقرها الاسلام . وبما ان هؤلاء الشعراء يكملون ، بشكل أو آخر ، المنحى الذي يمثله امرؤ القيس ، فان من الطبيعي ان نشير أولا الى مظاهر تمرده وخروجه ، خصوصا انه يمثل ، في التراث العربي ، النموذج الشعري الاول للخروج ، أي للتحويل .

II

« اشعر الناس ذو القروح » ، يقول لبيد بن ربيعة ، ويعني امرأ القيس (١) . واكثر «الناس» يوافقون لبيدا على ان امرأ القيس اشعرهم . وفي هذا يقول الاصمعي : « اولهم كلهم في الجودة امرؤ القيس : له الخطوة والسبق » . وهو « رأس الشعراء » (٢) . ويذكر ابن سلام المعيار الذي اعتمده الناس في تقديم امرئ القيس فيرى انه السبق والابتداع فقد « سبق العرب الى اشياء ابتداعها » ، وكان لهذا السبق المبتدع تأثيره في العرب « فاستحسنوه واتبعوه » (٣) . وضمن هذا المنظور يصفه عمر بن الخطاب ، فيما يقال ، بأنه « سابق الشعراء ، خسف لهم عين الشعر » (٤) ،

أي حفرها وفجر ماءها . ويقول عنه أبو عبيدة معمر بن المثنى على لسان من فضله أنه « أول من فتح الشعر » (٥) .

مع ذلك أمضى امرؤ القيس معظم حياته طريدا ومات طريدا . ولعل من أسباب ذلك أنه كان « يتعهر في شعره » (٦) . ففي الاخبار أن أباه طرده مرتين : المرة الأولى بسبب ما ورد في قصيدته « قفا نيك » حول فاطمة ، والمرة الثانية بسبب قصيدته « الا انعم صباحا ايها الطلل البالي » .

ويعني طرده ان الاخلاق او القيم السائدة هي ، بالنسبة الى أبيه ، أكثر أهمية من الشعر . بل ان انتصار أبيه للاخلاق بلغ من الشدة والجزرية درجة دفعته الى الامر بقتل ابنه : « اقتل امرا القيس واثني بعينه » ، هكذا امر مولاه ربيعة . لكن هذا ذبح غزالا واتاه بعينه (٧) . وحين بلغ امرا القيس أن أباه قتل قال : « ضيعني صغيرا وحملني دمه كبيرا » (٨) . وتعتبر هذه الكلمة عن المראה التي كانت ترافق العلاقة بينه وبين أبيه .

هذا يعني ان امرا القيس لم يكن شاعرا قبليا بالمعنى الذي يصطلح عليه النقد العربي القديم ، وان شعره بالتالي ، لم يكن شعرا قبليا . كان امرؤ القيس اذن يسلك ويفكر خارج نظام القبيلة وقيمها السائدة . ففي شعره وسلوكه ما يخرق هذه القيم ، وبخاصة فيما يتعلق بالمرأة والحب ، فالحب ، كما ينظر اليه ويمارسه ، فعل مخرب . لا يهدم بنية العائلة ووحدتها فحسب ، وانما يهدم كذلك بنية القيم ووحدتها . وهكذا يخرج امرؤ القيس عن نمط القيم الجاهلية . ويمكن تفصيل هذا الخروج في ثلاث نواح :

تتمثل الناحية الأولى في خروجه على النموذج الاخلاقي ومن هنا أخذ عليه « فجوره وعهره » (٩) ، وقيل عن المعنى في شعره حول المرأة بأنه « معنى فاحش » . وبأنه « قصد للحبلى والمرضع دون البكر ... ما

فعل هذا الا لنقص همته « (١٠) . فالزواج من البكر دليل على « علو الهمة » ، وقد خالف امرؤ القيس هذه القيمة فاتهم بنقص الهمة .

وتتمثل الناحية الثانية في خروجه على نموذج المعاني . ويوضح هذه الناحية ما روي عن زوجته ام جندب من انها حكمت بينه وبين علقمة ، وفضلت علقمة عليه (١١) . وقد استندت في حكمها الى قصيدتين بموضوع واحد وقافية واحدة وروي واحد ، والى مقياس هو المثال - النموذج للافراس العريية ، كما يترسخ في ذهنها : الفرس الذي يسرع دون ان يزجر ودون ان يتعب . وقد خالف امرؤ القيس في وصفه هذه الصورة النموذجية ، بينما جاء وصف علقمة مطابقا لها . وهكذا فضلت علقمة . فالمطابقة مع النموذج هي الافضل ، ولذلك فان الشاعر الذي يستعيد النموذج افضل من الشاعر الذي ينحرف عنه او يشوّهه .

وتتمثل الناحية الثالثة في الخروج على نموذج التعبير . فامرؤ القيس يحيد باللفظة عما وضعت له أصلا . فكما انه لا يطابق بين المعنى ونموذجه ، فانه كذلك لا يطابق بين اللفظة ومدلولها الاصلي . ثم انه لا يتقيد بنسق التعبير . فمن الجهة الاولى ، عاب عليه الاصمعي قوله :

واركب في الروع خيفانة كسا وجهها سعف منتشر

وذلك ان الشعر في ناصية الفرس اذا غطى وجهه « لم يكن الفرس كريما » (١٢) . وهذا نقد يفسر اللفظة بمعناها الظاهر الحرفي ، وهو قائم على القول بالمطابقة الحرفية المباشرة بين اللفظ كدال والمعنى كمدلول ، او بين الاسم والمسمى وهو نقد ينظر الى الشعر على انه حقيقة علمية . فقد يصح هذا النقد في الفلسفة او العلم . الا انه لا يصح في الشعر (١٣) .

اما من الجهة الثانية فقد اخذ عليه انه كان يضيف بيتا الى بيت

ويعلقه به » وهذا عيب عندهم . لان خير الشعر ما لم يحتج بيت منه الى بيت آخر . وخير الابيات ما استغنى بعض اجزائه ببعض الى وصوله الى القافية « (١٤) . فالشعر عبارة عن تركيب افكار بالفاظ تساويها ، في جمل كل منها تستقل وتقوم بذاتها (١٥) .

غير ان المرزباني يشير الى امكان تجويز مثل هذا الخروج الفني ، بالنسبة الى امرئ القيس ، « المبتدئ بالاحسان » . فقد علق على بيته :

الا ايها الليل الطويل الا انجل بصبح ، وما الإصباحُ منك بأمثل

فقال ان امرأ القيس « بحذقه ، وحسن طبعه وجودة قريحته كره ان يقول : ان الهم في حبه يخف عنه في نهاره ، ويزيد في ليله ، فجعل الليل والنهار سواء عليه في قلقه وهمه وجزعه وغمه ... فأحسن في هذا المعنى الذي ذهب اليه ، وان كانت العادة غيره والصورة لا توجبه » (١٦) . وهكذا يمكن لاحد الشعراء بالشعر ان يشذ عن العادة ، وان يخالف ما اتفق عليه (١٧) .

III

سار في هذا الاتجاه التمرد الذي بداه امرؤ القيس شعراء كثيرون في العصر الاموي ، لكن على تفاوت وتنوع . وكان ابو محجن الثقفي (١٨) من اوائلهم . فقد أصر على شرب الخمر رغم تحريمها ، لكنه تاب ، فيما يروى ، وتوقف عن شربها قبل ان يموت . وفي شعره القليل الذي وصل الينا يؤكد على اللذة حتى الامتزاج بها ، فيما يؤكد ان اللذة هي النار . ويمكن ، من هذه الناحية ، ان يُعَدَّ بين الشعراء الاول الذين اعطوا للتمرد ، متجسدا في انتهاك المحرم ، بعدا وجوديا . وبذلك اعطى ممارسة الخمرة معنى جديدا ، نقلها من مستوى العادة الى مستوى الرمز .

ومن امثلة التمرد والخروج الحطيئة (١٩) . وكان يوصف بأنه « رقيق

الاسلام لثيم الطبع « (٢٠) ، وانه كان « سفيها شريرا ، فاسد الدين ... وما تشاء ان تقول في شعر الشاعر عيبا الا وجدته ، وقلما تجد ذلك في شعره » (٢١) . وهذا يعني ان شعره كان كاملا ، على الرغم من نقص دينه وفساده . ويروى انه حين حضره الموت ، قيل له : أوّص . فقال : ابلغوا اهل ضابىء انه شاعر حيث يقول :

لكل جديد لذة غير انسي رايت جديد الموت غير لذيذ

وسئل : فما تقول في مالك ؟ قال : للانشى من ولدي مثلا حظ الذكر ، قالوا : ليس هكذا قضى الله ، قال : لكني هكذا قضيت (٢٢) . وسئل : ما توصي لليتامى ؟ قال : كلوا اموالهم ونيكوا امهاتهم (٢٣) . وقيل انه ارتد ، بعد موت النبي ، ثم عاد فأسلم ثانية . وقال في ارتداده :

اطعنا رسول الله ما كان حاضرا فيا لهفتي ، ما بال دين ابي بكر
ايورثها بكرا اذا مات بعده فتلك ، وبيت الله قاصمة الظهر (٢٤)

ومن هؤلاء الشعراء الخارجين المتمردين . ابو الطمحسان القيني ، ويوصف بأنه « كان قاسقا » ومن « الخلاء » و « خبيث الدين في الجاهلية والاسلام » (٢٥) . ومنهم ضابىء بن الحارث البرجمي (٢٦) ، ولعله اول شاعر عربي اشار الى العلاقة الجنسية التي تقوم بين المرأة والكلب ، وهو يقول في ذلك :

فامكم لا تتركوها وكلبكم فان عقوق الوالدات كبير
فانك كلب قد ضريت بما ترى سميع بما فوق الفراش خبير
اذا عثنت من آخر الليل دخنة يبيت لها فوق الفراش هرير (٢٧)

ومنهم : سحيم عبد بني الحسحاس (٢٨) ، ويروى ان عبدالله بن ابي ربيعة المخزومي اشتراه وكتب الى عثمان يخبره بذلك قائلا : « اشتريت لك غلاما

حبشيا شاعرا » ، فكتب اليه عثمان : « لا حاجة بنا اليه ، فارده . فانما حظ اهل العبد الشاعر منه اذا شبع ان يشيب بنسائهم ، واذا جاع ان يهجوهم » (٢٩) . ويقال ان عمر بن الخطاب سمعه ينشد :

ولقد تحدر من كريمة بعضهم عرق على جنب الفراش وطيب

فقال له : « انك مقتول . فسقوه الخمر ، ثم عرضوا عليه نسوة ، فلما مرت به التي كان يتهم بها ، اهوى اليها ، فقتلوه » (٣٠) . ومن شعره الذي عُدَّ خروجاً على الاخلاق ، قوله (٣١) :

وهبت شمال ، آخر الليل ، قرة ولا ثوب الا بردها وردائيا
توسدني كفا وتثني بمعصم علي ، وتحوي رجلها من ورائيا
فما زال يُردي طيباً من ثيابها الى الحول ، حتى انتهج البرد باليا

وكان هذا الخروج شكلاً من اشكال اثبات الذات في مجتمع يميز بين العبد وغيره ، مما توضحه كلمة عثمان . ويحاول الشاعر ان يثبت ذاته بصيغ اخرى ، منها اسلاميته ومنها الاشارة في شعره الى ان الانسان لا يقيم بجنسه او بلونه ، بل بأخلاقه . كقوله مثلاً :

ان كنت عبداً فنفسي حرة كرماً او اسود اللون ، اني ابيض الخلق

ومن هؤلاء النجاشي الحارثي (٣٢) ، الذي يوصف بانه « كان فاسقاً رقيق الاسلام . . . خرج في شهر رمضان على فرس له بالكوفة يريد الكناسة ، فمر بأبي سمات الاسدي فوقف عليه ، فقال : هل لك في رؤوس حملان في كرش في تنور من اول الليل الى آخره ، قد اينعت ونهرات ؟ فقال له : ويحك اني شهر رمضان تقول هذا ؟ قال : ما شهر رمضان وشوال إلا

واحدا . قال : فما تسقينني عليها ؟ قال : شرابا كالورس يطيب النفس ويجري في العرق ويكثر الطرق ويشد العظام ويسهل للفم الكلام « (٣٣) .

والنجاشي ممن تجراوا على هجو قريش (٣٤) ، فقال :

ان قريشا والامامة كالذي وفي طرفاه بعد ان كان اجدعا
وحق لمن كانت سخينة قومه اذا ذكر الاقوام ان يتقنعا

ويقول في قريش ايضا :

سخينة حي يعرف الناس لؤمها قديما ولم تعرف بمجد ولا كرم
فيا ضيعة الدنيا وضیعة اهلها اذا ولي الملك التنابلية القزم
وعهدي بهم في الناس ناس ، وما لهم من الحظ الا رعية الشاء والنعم (٣٥)

وهكذا يقترون التمرد الاخلاقي عند النجاشي بتمرد سياسي على سيادة
قريش .

ومن هؤلاء شبيل بن ورقاء الذي يصفه ابن قتيبة بانه « اسلم اسلام
سوء ، وكان لا يصوم شهر رمضان ، فقالت له بنته : الا تصوم ؟ فقال :

وتأمرني بالصوم ، لا در درها وفي القبر صوم ، لا اباك ، طويل (٣٦)

ومتهم الاحوص الذي كان « يُرمى بالابنة والزنا » . والذي اعلن اللذة
مبدا للحياة في قوله :

وما العيش الا ما تلذ وتشتهي وان لام فيه ذو الشنان وفندا
اذا انت لم تعشق ولم تدر ما الهوى فكن حجرا من يابس الصخر جلندا (٣٧).

هذا الاتجاه الذي يمكن ان نصفه بأنه اتجاه التحلل من القيم الدينية
عمقه الاقيشر الاسدي (٣٨) ، وأضفى عليه بعد السخرية . فهو لا يكتفي
بأن يعلن في شعره ما تمكن تسميته بدين الخمر . وانما يسخر كذلك من
الدين نفسه . يقول :

قلت : قم صل ، فصلى قاعدا تتغشاه سمادير السكر
قرن الظهر مع العصر كما تقرر الحق بالحق الذكر
ترك الفجر فما بفرؤها وقرا الكوثر من بين السور (٣٩) .

ويقول :

... فان ابا معرض اذ حسا من الراح كأسا على المنبر
احل الحرام ابو معرض فان ليم في الخمر . لم يصبر (٤٠)

ويقول :

ومقعد قوم قد مشى من شرابنا وأعمى سقيناها ثلاثا فأبصرا
شرابا كريخ العنبر الورد ريحه ومسحوق هندي من المسك أذفرا
من الفتيات الغر من ارض بابل اذا شفها الحائي من الدن ، كبرا
لها من زجاج الشام عنق غريبة تأتق فيها صانع وتخيرا
اذا ما رآها ، بعد انقاء غسلها تدور علينا، صائم القوم : افطرا (٤١)

واذا كان الاقشير الاسدي يرى الحياة في تحليل الحرام ، ويرى ان
اللذة هي في انتهاك هذا الحرام ، فان الوليد بن يزيد (٤٢) مزج بين ممارسة
الخلافة وممارسة اللذة بمختلف اشكالها ، بحيث اصبح بلاطه مسرحا وملهى .
فلم يبق مغن او ظريف او راوية او مهرج في انحاء مملكته الا استدعاه من
اجل اغناء حياته التي اختطها ، حياة اللذة (٤٣) . ويقال انه هبأ في قصره
بركة ملاءها خمرا ، كان يسبح فيها ويشرب ، وحوله المغنون ، ثم يخرج من
البركة يترنح وينشد :

اشهد الله والملائكة الابرار والعابدين اهل الصلاح
انني اشتهي السماع وشرب الكأس والعص للحدود الملاح
والثديم الكريم والخادم الفاره يسعى عليّ بالاقداح (٤٤) .

وقد عملت تجربة الوليد على توكيد الصلة بين الشعر والحياة اليومية،

وبخاصة جوانب اللهو واللذة في هذه الحياة ، وهي التي تتجسد في الحب والخمرة . والحياة اليومية التي عاشها الوليد حياة حضرية مترفة ، وهذا مما عمق الحب المدني في الشعر على غرار ما فعل عمر بن أبي ربيعة ، وشارك في تأسيس جمالية مدنية ، مقابل الجمالية البدوية السائدة . ولم يكن تأسيس هذه الجمالية يتضمن رفض القيم البدوية الفنية وحسب ، وإنما كان يتضمن كذلك رفض القيم الدينية والأخلاقية . وهكذا ساعدت تجربة الوليد ، من الناحية الأولى ، على تليين اللغة الشعرية ، وكتابة المقطعات القصيرة ذات الموضوع الواحد ، وكتابة الشعر بأوزان خفيفة وإيقاعات سهلة ، بحيث امتزجت القصيدة بالاغنية . وساعدت ، من الناحية الثانية ، على الفصل بين الشعر من جهة والدين والأخلاق والسياسة من جهة ثانية ، والتوكيد على أن الشعر تجربة ذاتية (٤٥) .

IV

وصل هذا المنحى الذاتي إلى أوجه الجمالي في شعر ذي الرمة (٤٦) ، وإلى أوجه الجنسي في شعر عمر بن أبي ربيعة ، وإلى أوجه النفسي في شعر جميل بثينة . فقد أعطى ذو الرمة للغة الشعرية بعدا تصويريا لا عهد لها به ، فأكمل بذلك ما بدأه امرؤ القيس ، وفتح لمن سيأتي بعده العالم الشعري الحقيقي ، وأعني به عالم المجاز . ففي شعره نتلمس بداية التوكيد على أن الشعر أكثر من مجرد تعبير عن الحياة ، والنظر إليه كطاقة تكمل الحياة ، وتضيف إليها ما لا تقدر عليه الطبيعة بذاتها . نتلمس ، بتعبير آخر ، بدايات القول إن الشعر إبداع ، لا مجرد نقل وتفسير . وهكذا يضعنا شعره في أفق من المماثلات والمقابلات فيما بين عناصر الطبيعة وأشياءها ، البدوية والحضرية ، الكونية والذاتية ، الجسدية والذهنية ، بحيث تبدو الطبيعة كلها ، على تباين عناصرها وتضادها ، وحدة وجود ووحدة خيال . وفي هذا ما يحيد بالكلمات عما وضعت له أصلا ، ويعطيها معاني جديدة وإبعادا جديدة .

والواقع أن شعر ذي الرمة يمثل مرحلة انتقال ، أي مرحلة تجريب . فهو انتقال بين اللغة الشعرية الواقعية ، واللغة الشعرية المجازية ، وهو

انتقال بين التقليد والتجديد ، وهو انتقال بين الحساسية البدوية والحساسية الحضرية . ولعل في ذلك ما يفسر اضطراب النقاد في نظرتهم لشعره (٤٧) .

V

يقدم شعر عمر بن ابي ربيعة عناصر تحويلية مهمة ، سواء من حيث النظرة والمضمون ، أو من حيث طريقة التعبير (٤٨) فهو يطرح في شعره قيما جديدة في كل ما يتصل بالعلاقة بين الرجل والمرأة لا يقرها المجتمع الذي عاش فيه ، وعبر عن هذه القيم بطريقة جديدة . وفي رواية ان جميل قال في شعره : « هذا والله ما ارادته الشعراء فأخطأته ، وتعلت بوصف الديار » (٤٩) . وما أخطأه الشعراء هو تحضير الحب او تمديته . وتوضح ذلك كلمة لعمر بن ابي ربيعة في خبر يقول انه خرج مرة مع الحارث بن خالد المخزومي وجماعة من الشعراء ، فبرقت السماء ، فقال الحارث : كلنا شاعر ، فهللوا نصف البرق ، فوصفه كل منهم باستثناء عمر الذي قال :

يا رب لا آلو المودة جاهدا لا سماء ، فاصنع بي الذي انت صانع

ثم قال : « ما لي وللبرق والشوك ؟ » (٥٠) .

وكان هذا الحس المدني او الحضري في اساس اتجاه عمر الى الايقاعات الشعرية الخفيفة ، لكي يستجيب ، من جهة ، لضرورة الغناء (٥١) ، ولكي يلبي من جهة ثانية ، ذوق القارئ الحضري . ومن هنا كثرت عنده الاوزان الشعرية الخفيفة ، وصارت جزءا من اللغة المائوسة الدارجة على اللسان .

يؤسس شعر عمر بن ابي ربيعة ما تمكن تسميته بالنزعة الشهوية ، او الاباحية في الشعر العربي ، وهو في ذلك يتابع ما بداه امرؤ القيس . ان شعرهما يستمد اهمية خاصة من كونه يؤسس الرغبة او الشهوة على المحرم ، دينيا او اجتماعيا ، وفي هذا تكمن الثورة على التقاليد الاجتماعية

– الدينية ، والعودة الى البداية حيث لم يكن الانسان يعرف الخجل او العار . فشعرهما محاولة للخروج على المجتمع : كل خروج على تقاليد المجتمع يحمل بذاته قيمة ؛ لانه يعلن الاخطيئة . فاللذة ، هي وحدها ، القيمة .

ان الانتهاك ، اي تدنيس المقدسات ، هو ما يجذبنا في شعرهما . والقنة في هذا الجذب اننا لاشعوريا نحارب كل ما يحول دون تفتح الانسان . فالانسان ، من هذه الزاوية ثوري بالفطرة : الانسان حيوان ثوري .

نحن ، لاشعوريا ، ضد كل « ثمر محرم » ، لذلك نعجب بكل من يدنس هذا الثمر ويمتنعه . هذا الانتهاك يفتح ثغرة من الضوء في ظلام العادات او الاخلاق – ومن خلال هذه الثغرة نلمح كيف يتهدم العالم القديم ، او تتهدم عوائق الحرية . هذا الانتهاك فساد او ضلال – لكن حين يكون المجتمع قائما على الضلال ، فان ضلال الخروج عليه ، يصبح الفضيلة الكبرى . ومن هذه الناحية يمكن تحديد القوة او الطاقة الثورية بأنها هي القدرة على خلخلة الاساس الراهن للاشياء وتغيير الواقع .

من المفيد ان نستطرد هنا فنسال عن الاسباب التي حملت العربي على ان يخجل من الجنس ، بل ان يراه عارا ، ويدخله في منطق الحرام والحلال . ان هذا يعود ، بلا ريب ، في اساسه ، الى الدين . فكبت الشهوة الجنسية التي توفر اعظم لذة على الارض لا يمكن ان يقبل به الشخص الا بنتيجة انقلاب في كيانه مما لا يقدر ان يحدثه غير الدين . فكأن العربي يرفض اللذة الدنيا من اجل اللذة العليا ، اي يرفض النساء على الارض من اجل « الحور العين » في السماء . فعفة العربي موقته ، وجزئية – وهي وسيلة للذة التي لا تضاهيها ولا تبلغ اليها اية لذة اخرى .

ونستطيع ان نرجع اسباب كبت الشهوة الجنسية الى ثلاثة : كمالي ، وتجاوزي ، ونفسي .

١ - كل بحث روحي ، كل تطلع للكمال عند الشخص يتضمن صفات من التقشف والتعفف . بتعبير آخر كل محاولة يقوم بها الشخص لكي يتجاوز الطبيعة الى ما وراءها تفرض عليه ان يمتنع عن لذائذها . فرفض العالم المادي والتعالي على قوائمه لا يسمحان بالفرق في لذائذ الحياة . هكذا تُوجَّه الشهوة الجنسية وتُصعَّد . والعفة هنا ليست مطلوبة لذاتها ، وانما تطلب كوسيلة للكمال . المحرم اذن رمز الامتناع عن اللذة من اجل الكمال - اي رمز السيطرة على النفس وشهواتها .

وفي الحياة البدائية كانت القبيلة التي تتفوق على غيرها بعدد المحرمات تشمر انها اكثر ثبلا من غيرها ، اي اكثر قدرة على السيطرة على النفس ، وبالتالي على بلوغ الكمال . وهكذا تشير قدرة الشخص على رفض شيء ما الى تفوقه، وتولد في نفسه الاعتزاز بانتعائه العريق . وستكون مفيدة جدا دراسة المحرمات عند العرب ، من هذه الناحية .

٢ - بقدر ما يفرض الانسان حدودا وقيودا على شهواته ، وبخاصة الجنسية لانها اكثر اقلاقا له وتأثيرا في نفسه ، ينمو لديه الشعور بالتححر والطمأنينة الداخلية . وهكذا يصبح احترامه للمحرم رمزا لتعلقه بما يتجاوز المحسوس ، ولمشاركته في دعم الاساس الغيبي للكون . ومن هنا يكون التعفف او التقشف اداة لتجاوز الطبيعة والاتصال بما وراءها . كان مثلا، يُعتقد في القرون الوسطى ان العذراء الطاهرة تشفي المرضى وان دم الفتاة العفيفة يقدر ان يشفي البرص .

٣ - ان كبت الفرائز والشهوات وسيلة للكشف عما هو اغنى واكثر ديمومة . فالكبت الموقت للطاقة الجنسية يعد بلذة لا يوفرها الارواء السريع . وتعرف المرأة انها تفقد كثيرا من سيطرتها على الرجل اذا استسلمت له دون تمنع . وبقدر ما تكون متمنعة ، تكون ذات حظوة لدى الرجل . واثانية الرجل وغيرته هما في اساس التمنع او التعفف لدى المرأة . فالعاشق يفترض

بل يستلزم لدى حبيبته العذرية الدائمة لا في الماضي وحسب ، بل في الحاضر والمستقبل . فيشعر انه يمتلكها وحده ، وانها عرفت معه ، وحده ، التجربة الجنسية . وحيث تسود هذه الاخلاق الذكورية ، كما هو الشأن في المجتمع العربي ، تسود اخلاق جنسية مزدوجة : فرض العفة الكاملة على المرأة ، وبخاصة المتزوجة ، والسماح للرجل بأن يمارس حريته الجنسية الكاملة .

غير ان في شعر عمر بن ابي ربيعة ما يردم الهوة بين الحياة واللغة ، فهو نموذج للتعبير عن الحياة الجنسية ، ممارسة وتصويرا ، بحرية كاملة . انه يتجاوز المحرم سواء كان في العادات او الافكار . وهو في ذلك يتجاوز الكبت ، ويقدم للقارئ نوعا من اللقاء بين الرمز الجنسي والشهوة الجنسية . فالشهوة ، من ناحية استيهام ، والشعر طريقة لتحقيق هذا الاستيهام . وهكذا تتحقق الشهوة في الشعر اذ يولد في نفس القارئ اللذة ، ويمنحه الشعور بالاطمئنان . فالإنسان البالغ يخجل من شهوانه ، لانه يشعر بطغوليتها بالاضافة الى كونها متنوعة ، ومن هنا يخفيها عن الآخرين كأنها من اسراره الحميمة . وحين يتحدث الشاعر عنها ، كما فعل عمر في مجتمع طهري كالمجتمع الاسلامي الاول ، فانه يرضي القارئ ويسره ، لان قراءته لشعره تزيل توتره النفسي الناتج عن الكبت ، او تخففه .

واذا كان الشعر ، بمقتضى النظرة الاسلامية ، شكلا من المطابقة الدقيقة بين الكلام والطهوية الدينية ، فان شعر عمر بن ابي ربيعة يقدم ، على العكس ، شكلا من المطابقة بين الكلام وشهوة الحياة ، فيما يتجاوز القيم الدينية والمعايير الاخلاقية في آن . وفي هذا ، على الاخص ، تكمن خاصيته التحويلية .

٧١

اما جميل بثينة (٥٢) ، فقد اعطى شعره للحب ، وللعلاقة بين الرجل والمرأة بعدا من نوع آخر ، بدا تاريخا آخر لمعنى الحب ، ولمعنى العلاقة

بين العاشقين . ولا نستطيع ان نتبين اهمية النظرة التي بثها شعر-جميل ، اذا لم نعرف طبيعة العلاقة بين الرجل والمرأة ، كما يصورها الاسلام ، وعلى الاخص ، كما وردت في القرآن .

١ - الصورة الاولى التي يعرضها القرآن هي صورة آدم - حواء ، في الجنة . ونلاحظ في هذه الصورة : أ - ان آدم خلق ، وعاش وحده في الجنة ، قبل ان تخلق حواء . ب - ان حواء خلقت من ضلعه . ج - ان حواء سميت سكنا (٥٣) لآدم .

وفي جامع البيان عن تأويل آي القرآن (٥٤) ان الله اخرج « ابليس من الجنة حين لعن ، واسكن آدم الجنة ، فكان يمشي فيها وحشا ليس له زوج يسكن اليها ، فنام نومة فاستيقظ ، واذا عند رأسه امرأة قاعدة ، خلقها الله من ضلعه ، فسألها : من انت ؟ فقالت : امرأة . قال : ولم خلقت ؟ قالت : تسكن الي . قالت له الملائكة ينظرون ما بلغ علمه : ما اسمها يا آدم ؟ قال : حواء . قالوا : ولم سميت حواء ؟ قال : لانها خلقت من شيء حي . وفي رواية اخرى (٥٥) انه « لما فرغ الله من معاتبة ابليس ، اقبل على آدم وقد علمه الاسماء كلها (. . .) ثم القى السنة على آدم (. . .) ثم اخذ ضلعا من اضلاعه من شقه الايسر ولام مكانه لحما ، وآدم نائم لم يهب من نومته حتى خلق الله من ضلعه زوجته حواء ، فسواها امرأة ليسكن اليها فلما كشف عن السنة وهب من نومته رآها الى جنبه ، فقال : لحمي ودمي وزوجتي ، فسكن اليها . فلما زوجه الله (. . .) وجعل له سكنا من نفسه ، قال له ، فتلا : « يا آدم اسكن انت وزوجتك . . . الآية (٥٦) » .

٢ - الصورة الثانية هي الهبوط من الجنة ، لان آدم وحواء اقتربا من الشجرة التي نهاهما الله عنها بقوله : « ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين » . واختلف المفسرون في نوع الشجرة . ف قيل انها السنبلية اي الحنطة . وقيل انها الزيتون . وقيل انها الكرمة ، وقيل انها التينة .

واباً ما كانت فهي « الشجرة التي تحتك بها الملائكة للخلد » (٥٧) . « وكانت شجرة غصونها متشعب بعضها في بعض ، وكان لها ثمر تأكله الملائكة لخلدهم ، وهي الثمرة التي نهى الله آدم عنها وزوجته ، فلما اراد ابليس ان يستزلهما ، دخل في جوف الحية ، وكانت للحية اربع قوائم كأنها بختية (٥٨) ، من احسن دابة خلقها الله ، فلما دخلت الحية الجنة ، خرج من جوفها ابليس ، فاخذ من الشجرة التي نهى الله عنها آدم وزوجته ، فجاء به الى حواء ، فقال : انظري هذه الشجرة ، ما اطيب ريحها ، واطيب طعمها ، واحسن لونها . فاخذت حواء فأكلت منها ، ثم ذهبت بها الى آدم ، فقالت : انظر الى هذه الشجرة ما اطيب ريحها واطيب طعمها واحسن لونها ! فأكل منها آدم ، فبدت لهما سوءاتهما ، فدخل آدم في جوف الشجرة ، فناداه ربه : يا آدم اين انت ؟ قال انا هنا يا رب . قال : الا تخرج ؟ قال : أستحي منك يا رب . قال : ملعونة الارض التي خلقت منها لعنة يتحول ثمرها شوكا (٥٩) . ثم قال : يا حواء انت التي غررت عبيدي ، فانك لا تحمليين حملا الا حملته كرها ، فاذا اردت ان تضعي ما في بطنك اشرفت على الموت مرارا » (٥٩) . وفي رواية ان الله قال عن حواء : « ان علي ان ادميها في كل شهر مرة ، كما ادميت هذه الشجرة ، وان اجعلها سفينة فقد كنت خلقتها حليلة ، وان اجعلها تحمل كرها وتضع كرها ، فقد كنت جعلتها تحمل يسرا وتضع يسرا » (٦٠) . وفي رواية ان الله قال لآدم بعد ان اكل من الشجرة : « لم أكلتها وقد نهيتك عنها ؟ قال : يا رب اطعمتني حواء . قال لحواء : لم اطعمته ؟ قالت : امرتني الحية . قال للحية : لم امرتها ؟ قالت : امرني ابليس . قال : ملعون ، مدحور . اما انت يا حواء فكما ادميت الشجرة فتدمين في كل هلال ، واما انت يا حية فأقطع قوائمك فتمشين جريا على وجهك وسيشدخ رأسك من لقيك بالحجر » (٦١) .

لا بد هنا من بضعة اسئلة :

٢ - الشجرة هي « شجرة الخلد » وهي رمز « الملك الذي لا يبلى » . فوسوس اليه الشيطان قال يا آدم هل ادلك على شجرة الخلد ، وملك لا يبلى . (طه : ١٢٠) . واذن لا يجوز ان يأكل منها الا الملاك او الخالد : « ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين ، او تكونا من الخالدين » .

(الاعراف : ٢٠) . فهل يعني ذلك ان الجنة مكان ، كذلك لغير الخالدين ؟

ب - كيف صعد ابليس الى الجنة ليكلم آدم وحواء ، وكان قد طرد منها ؟

التفسير التقليدي يقدم الاجوبة التالية :

- خلص ابليس الى آدم وزوجته بسلطانه الذي جعله الله له ، ليبتلي به آدم وذريته .

- ابليس قادر ان يأتي ابن آدم « في نومته وفي يقظته ، وفي كل حال من احواله ، حتى يخلص الى ما اراد منه ، حتى يدعوه الى المعصية ، ويوقع في نفسه الشهوة وهو لا يراه » .

- « الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم » .

- خلص ابليس اليهما من حيث لا يريانه (٦٢) .

* ج - اكلهما من الشجرة هو الذي كشف لهما سواتهما ، اي اعضاءهما الجنسية وامكنة الشهوة فيهما . فهل يعني ذلك ان كل ما يتصل بالشهوة مناقض للجنة او للخلود ؟ وهل الولادة والحبل والحيض عقاب ؟ وهذا الاكل هو نفسه الذي ادى الى ان يطردا من الجنة الى الارض .

د - وحين طردهما الله قال لهما : « لكم في الارض مستقر ومتاع الى حين » . « والمتاع في كلام العرب كل ما استمتع به من شيء ، من معاش ، او ريش او زينة او لذة او غير ذلك » (٦٣) . فكيف يطردان من الجنة بسبب الاستمتاع ، الى الارض التي جعلها لهما استمتعا ؟

هـ - في رواية : « ان آدم لما اصاب الخطيئة : قال : يا رب ، ان تبت واصلحت ؟ فقال الله : اذا ، ارجعك الى الجنة » (٦٤) . « فتلقى آدم من

ربه كلمات فتاب عليه « . فهل العودة عن الخطيئة هي رفض الاكل من الشجرة - الشهوة او المعرفة ؟ هل هي ، بتعبير آخر ، رفض الارض ؟

تكتفي الآن بهذه الاسئلة ، لتتابع استخلاص الصورة الكاملة للعلاقة بين الرجل والمرأة ، من ناحية الحب ، كما جاءت في القرآن .

٣ - تجمع الآيات القرآنية بالفاظها ودلالاتها على تصوير الحب تصويرا جنسيا :

١ - « احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم ، هن لباس لكم وאתم لباس لهن » . (البقرة ، آية ١٨٧) .

ويُفسر ، سبيري الرفث بأنه الجماع او النكاح . وهذا ما يجمع عليه المفسرون . ويورد للباس تفسيرين :

- « احدهما ان يكون كل واحد منهما (الرجل والمرأة ، الزوج والزوجة) جعل لصاحبه لباسا ، لتخرجهما عند النوم واجتماعهما في ثوب واحد ، وانضمام جسده كل واحد منهما لصاحبه بمنزلة ما يلبسه على جسده من ثيابه فليل لكل واحد منهما هو لباس لصاحبه » (٦٥) . ويُفسر اللباس كذلك بأنه لحاف (٦٦) .

- « والوجه الآخر ان يكون جعل كل واحد منهما لصاحبه لباسا لانه سكن له كما قال جل ثناؤه : جعل لكم الليل لباسا ، يعني بذلك سكناتسكنون فيه وكذلك زوجة الرجل سكنه ، يسكن اليها ، كما قال تعالى ذكره : وجعل منها زوجا ليسكن اليها ، فيكون كل واحد منهما لباسا لصاحبه ، بمعنى سكنه اليه » (٦٧) .

ومن المفيد ان نلاحظ ان الآية هنا تكرر صورة جاهلية . فالنابغة الجعدي يقول :

اذا ما الضجيج تنى عطفها تثنت ، فكأنت عليه لباسا .

وكانت العرب تسمى المرأة لباسا وازارا . ويقال : لبست امرأة، اي تمتعت بها زمانا . ولبست قوما ، اي تمليت بهم دهرًا . يقول النابغة الجعدي :

لبست اناسا فافنيتهم وافنيت بعد اناس اناسا

كذلك يكنى بالثوب عن جسد الانسان .

لكن من المناسب هنا ان نشير الى ان القرآن يشدد على عدم مجامعة المرأة المشركة الوثنية ، (المجوسية) : « ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ، ولامة مؤمنة خير من مشركة ولو اعجبتكم » . (البقرة ، آية ٢٢١) .

فهناك اذن ربط بين الجنس والدين . وايا كانت المرأة المسلمة فهي افضل من المرأة المشركة ، ايا كانت .

ب - « نساؤكم حرث لكم ، فاتوا حرثكم انى شئتم » . (البقرة ، آية ٢٢٣) .

ويفسر الطبري الحرث بالمزدرع ، اي الزرع المحترث . وقيل : الحرث منبت الولد ، او هي مزرعة يحترث فيها . و « انى شئتم » ، اي كيف شئتم : مضطجعة ، قائمة ، منحرفة ، مقبلة ، مدبرة ... (٦٨) . وقيل في تفسير انى : متى شئتم ليلا او نهارا . وفي تفسير تكملة الآية : « وقدموا لانفسكم » ما يشير الى الربط كذلك بين الجنس والدين . فمعنى « قدموا لانفسكم » : اذكروا الله قبل الجماع ، او قولوا : باسم الله (٦٩) .

وينهى القرآن عن مجامعة الكافرات او المشركات من اهل الاوثان : « لا تمسكوا بعصم الكوافر » (الممتحنة ، آية ١٠) . لكنه يحل نكاح نساء المشركين اللاتي تركنهم والتحقن بالمسلمين ، بشرط اعطائهن اجورهن : « ولا جناح عليكم ان تنكحوهن اذا آتيتموهن اجورهن ولا تمسكوا بعصم الكوافر » (٧٠) .

ويقول حديث نبوي : « تنكح المرأة لدينها وحسبها وحسنها فعليك

بذات الدين « (٧١) . وعن علي أنه قال : « خير نساءكم العفيفة في فرجها الغلظة لزوجها » . (٧٢) وعن النبي أنه قال لرجل اسمه عكاف الهلالي : « يا عكاف ، ألك امرأة ؟ قال : لا . قال : « فأنت إذا من أخوان الشياطين ، ان كنت من رهبان النصارى فالحق بهم ، وان كنت منا فمن سنتنا النكاح » (٧٣) . وأنه قال : « لا رهبانية في الاسلام ولا تبطل » (٧٤) . وتفضيل النكاح في الليل إنما هو اتباع للسنة لان الله سمى الليل في كتابه سكنا ، والنهار تشورا . فأثر الناس استقبال الليل لعقدة النكاح تيمنا بما فيه من الهدوء والاجتماع (٧٥) .

وموقف القرآن من المرأة الزانية (او الرجل الزاني) يشير الى الربط كذلك بين الجنس والدين : « الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منها مئة جلدة » (النور ، آية ٢) . لكن هناك شيء من التساهل مع المرأة الزانية . فإذا زنت امرأة الرجل ، يكتفي باسترداد مهره منها : « ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن ، الا ان يأتين بفاحشة مبينة » . (النساء ، آية ١٩) اي اذا كنتم تكرهون صحبة نساءكم ولهن عليكم مهر ، فلا تضربوهن لكي يتنازلن عنه . لكن اذا زئين فخذوا مهورهن .

وتفسر الفاحشة في الآية بأنها العصيان والنشوز والزنا . وفي حديث جاء : « اتقوا الله في النساء ، فانكم اخذتموهن بامانة الله ، واستحللتم فروجهن بكلمة الله ، وان لكم عليهن ان لا يوطئن فرشكم احدا تكرهونه ، فان فعلن ذلك ، فاضربوهن ضربا غير مبرح ، ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف » (٧٦) .

والمحصنات (ذوات الازواج) محرمات : « والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايماكم » (النساء ، آية ٢٤) . اي ما سبيت من النساء ، فاذا سبيت المرأة ولها زوج في قومها ، فهي حلال لمن ينكحها (٧٧) .

ج - « فما استمتعتم به منهن فاتوهن اجورهن فريضة » (النساء ، آية ٢٤) وهذه الآية يفسرها الطبري بقوله : اذا تزوج الرجل المرأة ثم

نكحها مرة واحدة ، فقد وجب صداقها كلها . والاستمتاع : هو النكاح .
وهناك تفسيرات ترى ان الآية تشير الى تمتع اللذة بأجر ، او الى زواج
المتعة ، وهو زواج لاجل مسمى ، متى انتهى ، انتهت العلاقة بين الرجل
والمرأة ، دون ان تنشأ عن هذه العلاقة آية مسؤولية لاحقة . و « الأجر »
هنا رمز للمهر ، فدفع الاجر يدل على ان العلاقة شكل من الزواج الذي احله
الله (٧٨) .

ولا يحل للرجل ان ينكح امرأة دون اجر ، او امرأة وهبت نفسها له .
لكن يستثنى من ذلك النبي وحده . وهذا ما تؤكدُه الآية التالية : « يا ايها
النبي انا احللنا لك أزواجك اللاتي آتيت اجورهن ، وما ملكت يمينك مما
افاء الله عليك ، وبنات عمك ، وبنات عماتك ، وبنات خالك ، وبنات خالاتك
اللاتي هاجرن معك ، وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ، ان اراد النبي
ان يستنكحها ، خالصة لك من دون المؤمنين ، قد علمنا ما فرضنا عليهم في
أزواجهم وما ملكت ايماهم ، لكيلا يكون عليك حرج ، وكان الله غفورا
رحيما » (٧٩) . (الاحزاب ، آية ٥٠) .

د - « . . . او لامستم النساء » (النساء ، آية ٤٣) . وهناك اجماع
على ان الملامسة تعني المجامعة (٨٠) . ويستدل على ذلك ، اي على ان الملامسة
ليست القبلة مثلا او اي شكل من اشكال اللمس ، بما روي عن النبي ، على
لسان عائشة : « كان رسول الله (صلعم) ينال مني القبلة بعد الوضوء ،
ثم لا يعيد الوضوء » . وعلى لسان ام سلمة ، من ان النبي كان يقبلها وهو
صائم ثم لا يفطر ولا يحدث وضوءا (٨١) .

ه - « يا ايها الذين آمنوا لا تحرموا طبيبات ما احل الله لكم . . . »
(المائدة آية ٨٧) . وهناك اجماع على ان الطبيبات تعني اللذائذ التي تشتهيها
النفس وبينها النساء . ويعرض المفسرون بالرهبان الذين حرموا النساء على
انفسهم ، وغيرهن من اللذائذ (٨٢) .

وفي حديث عن النبي : « لا آمركم ان تكونوا قسيسين ورهبانا » (٨٣) ،
ويقوا ، حديث آخر : « ليس في ديني ترك النساء واللحم ، ولا اتخاذ

الصوامع « (٨٤) . وفي رواية ان ثلاثة نفر على عهد رسول الله (صلعم) اتفقوا ، فقال احدهم : أما أنا فاقوم الليل لا أنام . وقال احدهم : أما أنا فأصوم النهار فلا أفطر . وقال الآخر : أما أنا فلا آتي النساء . فبعث رسول الله (صلعم) اليهم فقال : « ألم أنبأ انكم اتفقتم على كذا ؟ قالوا : بلى يا رسول الله وما أردنا الا الخير . قال لكني أقوم وأنام أصوم وأفطر وآتي النساء ، فمن رغب عن سنتي فليس مني » (٨٥) .

وفي روايات ان النبي نهى الرجال عن ان يجبتوا انفسهم ، او يمارسوا عملية الاخصاء ، وقال : « لم اوامر بذلك ، ولكني امرت في ديني ان اتزوج النساء » (٨٦) .

ورغم ان الاسلام حرر المرأة من قيود كثيرة ، اجتماعية وانسانية ، في الجاهلية فان ثمة تقليدا اسلاميا يجمع على ان الله عاقب المرأة بعشر خصال : بشدة النفاس ، والحيض ، والنجاسة في بطنها وفرجها ، وجعل ميراث امرأتين ميراث رجل واحد ، وشهادة امرأتين كشهادة رجل ، وجعلها ناقصة العقل والدين لا تصلي ايام حيضها ، ولا يسلم على النساء ، وليس عليهن جمعة ولا جماعة ، ولا يكون منهن نبي ، ولا تسافر الا بولي . هذا عدا تفضيل الاسلام الرجل على المرأة ، من حيث انه « قوام » عليها (٨٧) .

٤ - لم يغير الاسلام طبيعة النظرة الى المرأة كما كانت في الجاهلية ، او طبيعة العلاقة بين الرجل والمرأة ، واكتفى بأن نظم هذه العلاقة فوضع لها قانونا وجعلها تتم وفقا لطقوس معينة . فالحب في الاسلام بقي كما كان في الجاهلية حسيا - ايروسيا . ولذلك من الافضل الاقتصار على استخدام لفظة الجنس ، دون الحب . فالحب في الاسلام جنس ، في الدرجة الاولى ، ويمكن أن نوجز خصائص الحب ، كما تظهر في القرآن ، بما يلي :

١ - ليس في العلاقة الجنسية بين الرجل والمرأة حب ، بالمعنى الذي نقصده الآن ، بهذه الكلمة . والآية الوحيدة التي تشير الى شيء من الحب هي التي وردت في سورة الروم ، آية ٢١ ، وهي القائلة : « ومن

آياته ان خلق لكم من انفسكم ازواجاً لتسكنوا اليها ، وجعل بينكم مودة ورحمة ، ان في ذلك لايات لقوم يتفكرون .

٢ - الانسان مجزأ ، في الاسلام ، الى جسد وروح وعقل . ومن هنا يصعب فهم وحدته ، وفهم الوحدة ، بعمامة .

٣ - الحب في القرآن نقيض الحب الافلاطوني : لا حنين ولا بحث ، لا وعد بالمستقبل ، لا تطلع ، لا هاجس علو ولا هاجس اتحاد .

٤ - الحب في القرآن قرار او علاقة يقررها الرجل ، وعلى المرأة ان تخضع . فليست الغاية الحب ، بل التيه الجنسي . وهذا مما فصل الحب عن العمل واللغة .

الحب هنا مجرد حب طبيعي - بيولوجي . المرأة فيه لا تعرف الرجل ، وهي لا تأمل بأن تصبح الآخر ، أو تتخطاه . والواقع ليس هناك امرأة ، بل نساء . النساء بالنسبة الى العربي تجسيدات مختلفة للمرأة : عذراء - زوجة - اما . لا مجال للصديقة او الغائية (الزانية) . العربي المسلم لا تهمة المرأة ، بل تهمة النساء . وهو لا يهمنه ان يحبهن ، بل يهمنه ان يمتلكهن .

يتضح من ذلك ان القرآن ، في هذه المسألة ، يرى النفس كتلة من الفرائز والاهواء ، وهو يضع لها قانونا يسمونها ويصعدها . وهكذا ابقى عليها كما كانت في الجاهلية ، لم يحاربها ولم يقتلها . وانما هذبها وصفاها . فليست هناك حبيبة في القرآن ، بل زوجة . وليس فيه حب بل جنس . وصورة المرأة فيه هي صورة الزوجة . والزواج متعة جسدية ، من جهة ، وانجاب ، من جهة ثانية . ومن هنا تقترن صورة الزوجة بصورة الأم .

هذا المفهوم للحب يناقض ما تمكن تسميته بالحب الغنوصي الذي كان منتشراً في حوض البحر المتوسط ، قبل الاسلام . وتعلم الغنوصية ان العالم المادي عالم فاسد ، وان النفس التي سقطت فيه آتية من جوهر

إلهي . وهي تتألم وتنتظر اللحظة التي تهرب فيها من ذلك العالم لكي تعود من جديد الى الجوهر الإلهي . ولهذا عليها أن تكره الجسد وما يتصل به كالزواج . وفي الاسلام ، كما اشرنا ، أحاديث كثيرة ضد الرهبنة التي هي ، من هذه الناحية ، ظاهرة غنوصية .

ولهذه الغنوصية صلات وثيقة بالافلاطونية المحدثه ، والماتوية ، والطقوس المتصلة بعبادة ايزيس وعشتار ، وقد انتقلت الى اسبانيا وانتشرت من هناك في فرنسا وإيطاليا وبقية أوروبا مع القصص والافاني . وفي هذا أصل من أصول الرومنطيقية الأوروبية ، بصوفيتها وتقديسها الموت وكرهها للعقل .

ومن هذه الناحية ينسجم الحب القرآني مع الحب اليوناني الوثني الذي كان يرى في عهوده المتأخرة ، خصوصا ، أن تعاليم القديس بولس نوع من الجنون . والأحاديث النبوية ترى في الرهبنة كذلك نوعا من الجنون . ولهذا يمكن أن نصف الحب القرآني بأنه امتلاك جسدي من أجل القضاء على الشهوة التي هي رمز الشيطان . فالمهم هو إشباع الشهوة ، وتسهيل هذا الإشباع .

هذه النظرة الى المرأة ، الى العلاقة معها ، تجعلها وسيلة وآلة . والواقع أن الرجل المسلم حين كان يتزوج امرأة ثانية ، لم يكن يشعر ، أنه تخلى عن زوجته الاولى ، ذلك انه كان يراها وسيلة ، وكان ينظر اليها كشيء مما يملكه . فصورة العلاقة بين الرجل والمرأة في القرآن هي علاقة زواج ، أي علاقة ارتباط تعاقدية ، دينية ، وليست علاقة حب يرى أن الزوجين شخص واحد ، وأن الرجل حين يتخلى عن زوجته يتخلى عن جزء من كيانه .

VII

يقدم لنا شعر جميل بثينة صورة عن الحب تغاير الصورة القرآنية .

المرأة الحبيبة في هذا الشعر ليست النساء كلهن وحسب ، وإنما هي ،
كذلك ، الوجود كله . يقول جميل :

رفعت عن الدنيا المنى ، غير ودها
فما أسأل الدنيا ولا استزيدها (٨٨)

ويقول :

وددت ، ولا تغني الودادة ، أنها
نصيب من الدنيا واني نصيبها (٨٩)

هكذا تملأ بشينة العالم ، فحيث اتجه تراققه ، وحيث ينظر يراها .
فما غاب عن عيني خيالك لحظة
ولا زال عنها ، والخيال يزول (٩٠)

ويقول :

فما سرت من ميل ، ولا سرت ليلة
من الدهر ، الا اعتادني منك طائف (٩١)

والهاجس الذي يحركه هو انه لا يفتأ ينظر في السماء ، بمختلف
الاتجاهات ومختلف الطرق ، املا في ان يتطابق ، ولو مرة واحدة ، جفنه مع
جفن بشينة .

أُقلِّب طرفي في السماء لعله يوافق طرفي طرفها حين تنظر (٩٢)

هذا التعلق ببشينة في اثناء الحياة يكشف عن تعلق بها قديم ، اقدم
منهما كليهما . يقول جميل :

لقد لامني فيها اخ ذو قرابة حبيب اليه في نصيحته رشدي
فقال : افق حتى متى انت هائم ببشنة فيها لا تعيد ولا تبدي
فقلت له : فيها قضى الله ما ترى علي ، وهل فيما قضى الله من رد؟

فان يك رشدا حبا او غواية فقد جئت ، ما كان مني على عمد
فقد جد ميثاق الآله بحبا وما للذي لا يتقي الله من عهد
تعلق روعي روحها قبل خلقنا ومن بعد ما كنا نطافا وفي المهد
فزاد كما زدنا ، فأصبح ناميا وليس اذا متنا بمنقَض العهد
ولكنه باق على كل حالة وزائرنا في ظلمة القبر واللحد (٩٣)

فحبهما قدر سابق ، ولهذا لا يمكن أن يُردَّ ولا أن يُقاوم . وفي مثل
هذا الحب لا تعود الحبيبة كائنا فرديا مشخصا ، وانما تتحول الى فكرة ،
وتصبح رمزا للمطلق . وتنتج عن ذلك ثلاثة أمور : الاول هو أن الحبيبة
تُحب لذاتها ، كما يحب الله ، لا رغبة ولا رهبة ، لا طمعا باللقاء ولا خوفا
من الغياب . والثاني هو أن الحب لا يعود يستمتع بالحاضر ، بل بالمستقبل .
والثالث هو أن الحب يفلت من سيطرة المحب ، فلا يعود قادرا أن يواجهه ،
ويصبح عاجزا ، في الوقت نفسه ، عن تفسيره .

ومن هنا نفهم كيف أن جميل يصور لنا ، حبه كأنه حالة لا يستطيع
أن يفسرها . فهي لا تخضع للتحليل ، ولذلك لا تخضع للمعرفة العلمية او
العقلية . انه حالة لا شعورية . بل هو حالة حصلت له قبل أن يولد . فحبه
سر كوني ، او قوة خفية جذبته اليها دون أن يعترف كيف ، ولماذا ؟ ومن
هنا هيامه الذي يؤدي به الى القلق والنحول واخيرا الى الموت .

هذه الحالة شغلت جميل عن بشينة - المرأة ، ببشينة - المثال الذي
يجمع في ذاته كل شيء . وهكذا تحول حبه من بشينة الى حبه ذاته الذي
اصبح الكون كله . صار يحب حبه لها اكثر من حبه اياها . بل صار ممكنا
أن يقول لها : ابتعدي عني ، فحبك شغلني عنك . وتعليل ذلك أن الصورة
التي خلقها جميل في خياله لبشينة شفافة ، لطيفة ، لا تلوثها علائق العالم
المحسوس الذي تعيش فيه ، وهي لذلك أجمل في عينيه من الصورة
المحسوسة .

ويحدثنا ابن عربي عن هذا الحب الحقيقي ، فيقول انه متى استحکم
« اصم صاحبه عن سماع سوى كلام محبوبه ، واعماه فلا يرى سوى صورة
محبوبه ، واخرسه عن كل كلام الا عن ذكر محبوبه ، فلا يدخل في قلبه
سوى حب محبوبه، ويرمي قفله على خزائنه خياله، فلا يتخيل سوى صورة
محبوبه ، اما عن رؤية تقدمت واما عن وصف ينشئ منه الخيال صورة ،
فيكون كما قيل :

خيالك في عيني، وذكرك في فمي فمشواك في قلبي، فأين تغيب ؟» (١٩٤)

وثمة روايات تشير الى ان حب جميل لبثينة قدر لا قبل لجميل
برده او مقاومته . من هذه الروايات ان احد اصحاب جميل قال له :
« انك لعاجز ضعيف في استكائتك لهذه المرأة ، وتركك الاستبدال بها مع
كثرة النساء ووجود من هي اجمل منها ، وانك منها بين فجور ارفعك
عنه ، او ذل لا احبه لك ، او كمد يؤديك الى التلف ، او مخاطرة بنفسك
لقومها ان تعرضت لها بعد اعدارهم لك . وان صرفت نفسك عنها وغلبت
هواك فيها ، وتجرعت مرارة الحزم حتى تالفها وتصير نفسك عليها طائفة
او كارهة ، الفت ذلك وسلوت » .

فبكي جميل وقال : « يا اخي لو ملكت اختياري لكان ما قلت صوابا،
ولكني لا املك الاختيار ، وما انا الا كالاسير لا يملك لنفسه منعا » (٩٥) .

ومن هذه الروايات ان ابا جميل قال له ، يوم اهدر السلطان دمه :
« يا بني ، حتى متى انت عمه في ضلالك لا تأنف من ان تتعلق بذات بعمل
يخلو بها ، وانت عنها بمعزل ، ثم تقوم من عنده اليك فتغرك بخداها وتريك
الصفاء والودة ، وهي مضمرة لبعها ما تضره الحرة لمن ملكها ، فيكون
قولها لك تعليلا وغرورا ، فاذا انصرفت عنها عادت الى بعها على حالتها
المبدولة . ان هذا للذل وضيم . ما اعرف اخيب سهما ولا اضيع عمرا
منك . فاتشدك الله الا كففت وتاملت امرك ، فانك تعلم ان ما قلته حق ،

ولو كان ايها سبيل لبدلت ما املكه فيها ، ولكن هذا امر قد فات واستبد به من قدر له ، وفي النساء عوض » . فقال جميل : « الراي ما رايت ، والقول كما قلت . فهل رايت قبلي احدا قدر ان يدفع عن قلبه هواه ، او ملك ان يسلي نفسه او استطاع ان يدفع ما قضي عليه ؟ والله لو قدرت ان امحو ذكرها من قلبي او ازيل شخصها عن عيني لفعلت . ولكن لا سبيل الى ذلك ، وانما هو بلاء بليت به لحين قد اتيح لي ، وانا امتنع من طروق هذا الحي والالام بهم ، ولو مت كمدا . وهذا جهدي ومبلغ ما اقدر عليه » (٩٦) .

هكذا يبدو حب جميل لبشينة حبا فيما وراء الزواج ، حبا في مستوى الكون لا في مستوى الزواج ، وتبدو فيه بشينة صورة او رمزا للانثى الكونية الخالقة . يبدو هذا الحب ، بتعبير آخر ، حبا صوفيا . وموقف جميل هنا من بشينة يذكرنا بموقف المتصوفين من الانثى .

المتصوف يدرك في صورة الانثى التجلي الاسمي للالوهة الخالقة .

فحين كان الله في الازل يتوق لكي يُعرَف ، اي ليكشف ذاته فقد كان يتوق الى اسمائه التي لم تعرف . وحين يبلغ المتصوف الى معرفة ذاته ، يبلغ كذلك الى معرفة الاسم الإلهي . وهذه المعرفة هي التي تكشف له حقيقة الانثى - الخالقة . فكان الذات ، النفس ، رمز المرأة وكان النفس هي القوة الخالقة ، بالنسبة الى الجسد . والمتصوف يتأمل متقمصا آدم . والله أحب آدم ، بالحب نفسه الذي أحب به آدم حواء . وآدم اذ يحب حواء يحاكي النموذج الإلهي ، فآدم مثال او تخلق إلهي . فحب المرأة هو حب لله . وكما ان آدم مرآة تجلت فيها صورة الله ، الشكل القادر على ان يكشف جميع اسمائه ، فان المرأة هي المرأة ، المظهر الذي يتأمل فيه الرجل صورته الخاصة ، التي كانت وجوده المختبئ - اي ذاته التي يجب ان يعرفها لكي يعرف الله .

المرأة هي الذات (حواء خلقت من آدم) : الانسان فاعل (يتأمل ذاته ،

فيرى فيها الله ، مفكرا بأن حواء خلقت منه (ومنفعل (يتأمل ذاته ، فيرى فيها الله ، ناسيا أن حواء خلقت منه) . لكنه في الحالتين لا يُحقِّقُ إلا معرفة لذاته ولخالقه من طرف واحد . ولكي يصل الى المعرفة الشاملة التي هي فعل وانفعال ، فان عليه أن يتأمل ذاته في كائن هو في آن مخلوق وخالق . وهذا الكائن هو المرأة : حواء التي هي على صورة نفس الرحمن ، خالقة الكائن التي خلقت منه (مريم خلقت الله الذي خلقها) . ولهذا فان الانثى هي الكائن بامتياز ، والحب الصوفي يجمع فيها الروحي والحسي ، ويرتبط بصورة التجلي . فالانثى هي التجلي بامتياز (هي صورة الله) .

اضاف الصوفيون الى الثنائي آدم - حواء ، الثنائي مريم - يسوع : فكما ان هناك انثى خلقت من الذكر دون أم (حواء خلقت من آدم دون وساطة أم) ، يجب أن يكون هناك ذكر خلق من انثى دون وساطة أب (يسوع خلق من مريم دون زواج) فالانثوي في شخص مريم اتخذ وظيفة خلاقة فعالة ، على صورة النفس الالهي . وعلاقة مريم - يسوع تشكل ، اذن ، الطرف المقابل لعلاقة حواء - آدم . هكذا يقول ابن عربي ان يسوع وحواء اخ واخت ، في حين ان مريم وادم هما الابوان .

بهذا المعنى نفهم كيف ان الرؤيا الشيعية ترى في فاطمة عذراء - اما انجبت الائمة المقدسين ، ونفهم قول الحلاج : امي انجبت اباها ، ونفهم قول جلال الدين الرومي بأن المرأة خالقة وليست مخلوقة .

ويقول ابن عربي ان المذكر موضوع بين اثنين : أي ان آدم بين ذات الحق التي صدرت عنها ، وحواء التي صدرت عنه . وادم لا يخلق ، فهو العقل الاول ، اما حواء (النفس الكلية) فهي التي خلقت العالم . وتكشف اللغة هنا عن حقيقة ماورائية هي ان الانثى أصل الاشياء ، فكل ما هو أصل يسمى في اللغة العربية أما .

اذا كانت بشينة بالنسبة الى جميل هي الانثى الكونية ، او هي الوجود

كله ، فان حبها يصبح قوة خفية تحول العالم ، او يصبح كما يعبر هو سحرا .

هي السحر ، الا ان للسحر رقية . وإني لا الفى لها الدهر راقيا (٩٧)

وفي السحر ينقلب نظام العالم ونظام العقل معا . يصبح المحال ممكنا ، وغير المعقول معقولا . ان في بثينة سحرا يشيعها في كل شيء بحيث يصبح كل ما يتصل بها حبيبا الى جميل ، ولو كان عدوا .

وقالوا : يا جميل اتى اخوها فقلت : اتى الحبيب اخو الحبيب (٩٨)

وفي بثينة سحر يلغى المسافات ، ويجعل كلا منهما ، اينما كان، قريبا الى الآخر كأنه يراه ويلامسه . ففي رواية ان السلطان حين اهدر دم جميل ضاقت به الدنيا ، فكان في الليل على تلة يتنسم الريح من نحوحي بثينة . وكانت بثينة تقول لصاحباتها في اللحظة نفسها: «اني لاسمع ائين جميل... فيقلن لها : « هذا شيء يخيله لك الشيطان ، لا حقيقة له » .

وفي بثينة سحر يقدر ان يقيم الموتى .

مفلة الاثياب ، لو ان ريقها يداوى به الموتى، لقاموا من القبر (٩٩)

هذا السحر اسميه السحر الواصل ، اي السحر الذي يجعل من كل شيء استجابة للحب . وئمة ، في حب بثينة نوع آخر من السحر اسميه السحر الفاصل ، اي الذي يجعل من بثينة كائنا فريدا متميزا عن جميع الكائنات في العالم ، وان كانت في الوقت ذاته تختصرها كلها .

اذا كان جلد غير جلدك مسني وباشرني دون الشعار شريت (١٠٠)



اذا ما نظمت الشعر في غير ذكرها ابي وابيها ان يطاوعني شعري (١٠١)

ففي البيت الاول يبدو ان كل شيء ما عدا بثينة يحمل اليه المرض ،
وفي البيت الثاني يبدو نبضه الشعري وقفا على بثينة وحدها . ان بثينة
هنا سحر يفصل كذلك جميلا عن العالم لكي يصله بها وحدها .

وفي بثينة سحر يوجه الزمن : من جهتها كمحبة تتغلب عليه ، لا
يؤثر عليها ، بل تبدو اكثر فتوة وجمالا كلما تقادم . اما من جهته كمحب ،
فانها تترك للزمن ان يفعل فعله فيه ، فيهرم ويتبدل .

تقول بثينة لما رات	فنونا من الشعر الأحمر :
كبرت جميل ، واودي الشباب ...	فقلت : بشين ، الا فاقصري
أتسين ايامنا باللوى	وايامنا بدوي الاجفر
ليالي انتم لنا جيرة	الا تذكرين ، بلى فاذكري
واذا انا اغيد غص الشباب	اجر الرداء مع المئزر
واذ لمتي كجناح الغراب	ترجل بالمسك والعنبر
فغير ذلك ما تعلمين	غير ذا الزمن المنكر
وانت كلؤلؤة المرزبان	بماء شبابك لم تعصري
قريبان مربعنا واحد	فكيف كبرت، ولم تكبري ؟ (١٠٢)

تتيح لنا هذه القصيدة ان نتحدث عن الصلة بين الزمان والحب ، كما
يتصورها المحبون بعامة ، وجميل بخاصة .

هناك تفسير تقليدي للزمان يرى انه خط متواصل مقسم الى ثلاثة
اقسام : الماضي والحاضر والمستقبل . هذا التفسير آلي ، يجعل من الزمن
شيئا ماديا آليا ، هو الزمن المعدود بالدقائق والساعات وشؤون الحياة
العملية اليومية . وهذا هو الزمن الذي يجرف الاشياء ويطويها .

ونلاحظ حين نحلل القصيدة ان هناك زمنين : زمن بثينة وزمن
جميل . زمن جميل هو هذا الزمن القاهر ، المفروض من خارج ، والذي

يفتت ويغير . وهو زمن يتساق مع الآم التي يعيشها جميل . انه الزمن العبد . انه الماضي . اما زمن بشينة فلم يات بعد - كأنه يتحرك ، متجها اليها ، من نقطة بعيدة في المستقبل . ولذلك فهي لا تنوء تحت اعباء الزمن - الماضي ، وهي لذلك لا تتغير ولا تكبر . وانما تظل في فتوة دائمة .

هذا يعني ان بشينة تعيش فيما يتجاوز الزمن . انها ، بتعبير آخر ، لا تشعر بالزمن ولا تعانيه . ويعني بالمقابل ، ان جميل هو الذي يشعر به ويعانيه . والشعور بالزمن يبلغ اقصى مداه في الحب ، وبقدر ما تعمق معاناة الحب ، يعمق الشعور بالزمن . غير ان الشعور بالزمن هو ، في الوقت نفسه ، هرم واتجاه نحو الموت . ومن هنا الصلة العميقة بين الحب والموت . فاذا كان الزمان موتا ، وكان الشعور بالزمن تابعا في قوته وضعفه للشعور بالحب ، كانت النتيجة ان الشعور بالموت تابع هو كذلك ، في قوته وضعفه ، للشعور بالحب . او ، بتعبير آخر ، بقدر ما يحب الانسان يشعر انه يموت . ومن هنا يصل العشاق الى درجة من الحب لا يميزون فيها بين الحب والموت . ولذلك حين يموتون ، يموتون سعداء .

ثم ان زمن جميل مرتبط بالمكان الذي نشأ فيه ، فهو يتغير مثله ، ويغير الاشياء مثله . ومع ان بشينة عاشت في المكان الذي عاش فيه جميل ، فان زمانها لا يرتبط به . ولقد اثر المكان في بشينة ، غير انها بقيت في معزل عن تأثير الزمان .

يمكن ان نعبر عن ذلك بشكل آخر فنقول ان بشينة ، في شعور جميل ، باقية حيث كانت - في تفتح الحب وطفولته . غير انها ليست ماضيا مضى ، اي انها لم تتغير ، وانما هي حضور يشع ابدا ، وكأنها اليوم هي نفسها امس ، وكما ستكون غدا . انها هذا الألقى الثابت - هذه « اللؤلؤة » التي تزداد تألقا ، في جحيم التغير المنكر الذي يلتهم جميل .

ان لبشينة ، اذن ، وجودين : وجودا في نفسها ، ووجودا في نفس جميل . ووجودها في نفسها كاللؤلؤة يغلب التغير ، أما وجودها في نفسه

فكالنار التي تحييه لكن التي تقتله في آن . ذلك ان وجودها في نفسه انما هو حبه لها وحبها له . فوجودها هذا حاضرا في صيغة تحول الماضي الى حاضرا دائما ، او تجعل ما حدث من زمان كانه حدث لتوه ، او كانه يحدث الآن ، فيما هو يخاطبها .

وقد توحى الاشارة في هذه القصيدة الى المكان واشيائه المادية ، ان الماضي الذي يتحدث عنه جميل انما هو ماض موضوعي او خارجي ، وان العلاقة القائمة بينهما علاقة خارجية . والعكس هو الصحيح . فان هذا الماضي ليس شيئا خارجا ، قائما بذاته ، منفصلا عن كيان جميل - وانما هو حركة في اعماقه ، ويجري منه مجرى دمه . ومن هنا قدرة هذا الماضي على تحديد جميل في هويته ، وفي حاضره ومستقبله على السواء . بل ان جميل ليس شيئا آخر غير هذا الماضي الذي خلقته بشئته وضمنته الى الابد .

في هذا الضوء ، يمكن ان نقول ان الاكثر قدرة على الحب ، والاكثر معاناة ، هو الاكثر اقترابا من الهرم والموت . الزمن والحب يصبحان هنا واحدا . ومن يعانق الحب يعانق الموت . لكنه ، في الوقت نفسه ، يشعر ان حبيبته ، خارج تأثير الزمن ، انها قوة تغلب الهرم والموت .

للشعور بالحب هنا وجهان : العاشق يشعر ان الزمن يببده ، يستهلكه ، يشعر انه جزء من زمن اللحظات والاشياء ، انه جزء من الموت . لكنه يشعر ان ما يحبه عصي على الفناء ، وانه اقوى من الموت .

وهكذا تتغير صورة الزمن وتتغير العلاقات بين المحبين . فالزمن يقصر او يطول بحسب لقاء جميل ببشئته او غيابها عنه ، لا بحسب طول الرضا او قصره . وقيمة الزمن ليست في امتداده الافقي - العددي ، بل في عمقه وعموديته ، ولهذا قد تكون اللحظة اثنى واغلى من الدهر كله ، ان كانت حضورا مع الحبيبة ، تكون اطول من الشهور ان كانت غيابا عنها .

يطول اليوم ان شحطت نواها وحولٌ تلتقي فيه قصير (١٠٣)



ويكون يوم لا ارى لك مرسلا او تلتقي فيه ، علي كاشهر (١٠٤)



مضى لي زمان لو اخير بينه وبين حياتي خالدا آخر الدهر
لقلت ذروني ساعبة وبثينة على غفلة الواشين ، ثم اقطعوا امري
(١٠٥)

في هذين البيتين الاخيرين ما يشير الى ان كل حب كحب جميل انما
هو سير مزدوج : في اتجاه يعادي الشريعة والمجتمع ، من جهة ، وفي اتجاه
يؤاخي العذاب والموت من جهة ثانية . لكنهما يشيران في الوقت
ذاته الى ان لحظة الحضور هي ، بالنسبة اليه ، لحظة الوجود بامتياز ، أي
الوجود الذي لا يخاف الموت ، بل الذي يطلبه ويرجوه ، لأنه يعرف انه يكون
قد غلبه بالحب . والحاضر لحظة وجود بامتياز ، لأنه لحظة هروب بامتياز .
فامتلاؤه بالحب يعني امتلاءه بما يناقض الموت ، ولذلك فان هذا الامتلاء
يولد في النفس الشعور بالسيطرة على هرب الزمان ، وبنشوة الوجود في
آن . بل ان هذا الامتلاء يحول كل شيء ، ويحول الغياب نفسه الى حضور .
ولعل قوة الحضور تكمن في المقام الاول بأنه يسلم الإنسان الى المستقبل ، أي
الى الامل في امكان ان يصبح الزمن كله هذه اللحظة من الحضور ، أي هذه
اللحظة من الحب .

VIII

أشرت فيما تقدم الى ان حب جميل يسير في اتجاهين : اتجاه يعادي
ما يمكن أن نسميه بالشريعة الاجتماعية ، واتجاه يؤاخي العذاب والموت ،
ونبدأ بدراسة الاتجاه الاول .

يمتلئ شعر جميل بما يؤكد على ضرورة الكتمان ، وإبقاء العلاقات
بينه وبين بثينة سرا . يقول ، مثلاً :

هل الحائم العطشان مسقى بشربة من المزن ، تروي ما به فتريح
فقلت فنخشي ان سقيناك شربة تخبر اعدائي بها فتبوح
اذن فأباحثني المنايا وفادئي الى اجلي ، غضب السلاح سفوح (١٠٦)



فهل لي في كتمان حبي راحة وهل تنفعني بوحه . لو ابوحها؟ (١٠٧)



لعمري ما استودعت سري وسرها سوانا ، حذارا ان تشيع السرائر
ولا خاطبتها مقلتي اي بنظرة فتعلم نجوانا العيون النواظر
ولكن جعلت اللحظ بيني وبينها رسولا فادي ما تجن الضمائر (١٠٨)



واعرض اذا لاقيت عينا تخافها وظاهر يبغض . ان ذلك استر
فانك ان عرضت بي في مقالة يزد في الذي قد قلت واش أكثر
وينشر سرا في الصديق وغيره يعز علينا نشره حين ينشر
وما زلت في اعمال طرفك نحونا اذا جئت حتى كاد حبك يظهر
وقطعني فيك الصديق ملامة وائي لاعصي نهيم حين ازجر
وما قلت هذا فاعلمن تجنبنا لصرم ولا هذا بنا عنك يقصر
ولكنني ، اهلي فداؤك ، اتقي عليك عيون الكاشحين واحذر
واخشي بني عمي عليك وانما يخاف ويبقي عرضه المتفكر (١٠٩)



فان يحجبوها او يحل دون وصلها مقالة واش . او وعيد امير

فلن يحجبوا عيني عن دائم البكا ولن يملكوا ما قد يجن ضميري (١١٠)



ولا يسمعن سري وسرك ثالث الا كل سر جاوز اثنين شائع (١١١)



ولست بناس اهلها حين اقبلوا وجالوا علينا بالسيوف وطوفوا
وقالوا : جميل بات في الحي عندها وقد جردوا اسيا فهم ثم وقفوا (١١٢)



هذه الايات كلها تدل على ان حب جميل لبثينة كان خروجاً على
المجتمع وتقاليده آنذاك . وفي هذا ما يفسر لنا اهدار دمه ، من جهة ،
ويفسر من جهة ثانية ، الكتمان - حتى ان هناك روايات تقول ان جميل
كان يحضر الى بثينة متنكراً في زي مسكين مكاتب . والمكاتب هو العبد
الذي كاتبه ماله ، اي اتفق معه على مال يؤديه اليه مقسطاً ، فاذا اداه صار
حراً .

ويقول جميل ، مشيراً الى ذلك :

ابيت مع الهلاك ضيفاً لاهلها واهلي قريب موسعون ذوو فضل (١١٣)

هكذا يكون الكتمان شكلاً للخروج على قانون الجماعة ، ويكون كذلك
شكلاً للخضوع الى هذا القانون .

لكن ما القانون ؟ انه من حيث المبدأ سلطة ثانية مفوضة ، تستند
الى مبدأ اعلى هو الخير . ولو كان الناس يعرفون ما هو الخير ، او يعرفون
كيف ينسجمون معه ، لما كانوا بحاجة الى قانون . فالقانون يمثل الخير
في عالم تخلى عن الخير ، قليلاً او كثيراً . اما من حيث النتائج فان الخضوع

للقانون هو العمل الافضل . والعاقلون يخضعون للقانون الذي يسود البلاد التي يعيشون فيها — مع انهم احيانا يفكرون ، في ذات نفوسهم ، وفقا لما ينقض هذا القانون . موت سقراط مثال نموذجي على الخضوع للقانون .

القانون الذي نشير اليه ، فيما يتعلق بحب جميل — بشينة هو القانون الاخلاقي . وهذا القانون في المجتمع العربي آنذاك كان فكرة مطلقة ، قائمة بذاتها والخير هو الخضوع لهذه الفكرة . وكل تمرد لا يُعَدُّ تمردا على القانون وحسب ، وانما يُعَدُّ ايضاً تمردا على المجتمع ذاته ، بالإضافة الى كونه شرا ، اي عملا يناقض الخير ولهذا فان من يخضع للقانون لا يشعر ، في هذه الحالة ، انه عادل ، بل يشعر على العكس انه مذنب . بل ان الانسان ، في مثل هذه الحالة من القانون ، يشعر انه مذنب بشكل مسبق . وهكذا يصبح القانون والرغبة المكبوتة شيئا واحدا . ويصبح كل ارواء لهذه الرغبة خرقا للقانون .

القانون مطلق غير محدود ، من جهة ، اما العقاب ، من جهة ثانية فشيء محدد . القانون يخيم على المجتمع كالهواء ، كشيء لا يرى ، لكنه فعال ، والعقاب ينتظر الانسان في كل لحظة . وفي هذه الحالة لا يصبح الخضوع للقانون توكيدا للخير ، بل يصبح الخير في عدم الخضوع . الخير ، بتعبير آخر ، هو ان ترفض القانون وتهدمه .

وهكذا نرى جميل في شعره الكتمائي يتأرجح بين حركتين : الاولى ، هي الاتجاه لتجاوز القانون نحو مبدأ اعلى ، بحيث لا يعترف للقانون الا بسلطة ثائية . وهذا المبدأ الاعلى ان لم يكن الحب — الحرية ، فان الحب — الحرية صورة من صوره .

والقانون كما يصوره لنا شعر جميل مرتبط بمقتضيات المحافظة وبما يتعدى على السيادة الحقيقية ويغتصبها . القانون خداع ، وهو ليس السلطة المفروضة ، بل السلطة المفتصبة في مؤامرة العبيد واسيادهم في نظام الساحقين والمسحوقين . والواقع ان جميل — بشينة لم يكن يهدد حبهما ،

ويطغى عليه ، غير القانون . كان هو الارهاب الوحيد . بل ان المجتمع لا يكون طاغية الا بالقانون ، والطغيان ثمرة شجرتها القانون .

اما الحركة الثانية فهي خلق صور مشحونة بما يناقض الطغيان ، والكلام بلغة لا يقدر الطاغية ان يتكلم بها ، مؤسسا بذلك لغة ثانية مناقضة .

غير ان هذه اللغة لم تتجه الى ان تقيم ، كما فعل الماركيز دوساد ، مثلا ، مبدا اعلى يتجاوز القانون هو مبدا الشر الذي يتغلب على الخير بكونه مؤسسا للقانون ، فينقض الخير والقانون معا ، وانما اتجهت الى نوع من تعذيب الذات ، يذكرنا ، الى حد ما ، بالملازوشية .

ابيت مع الهلاك ضيفا لاهلها واهلي قريب موسعون ذور فضل

فهذا التعذيب يتضمن رضوخا للقانون ، يتضمن الوداعة ، والاعتراف بالسلطة القائمة ، الا انه ، من ناحية ثانية ، يهاجم القانون بأشكال اخرى . يهاجمه مثلا بالدعابة (الفكاهة ، الهزل) - بحركة تهبط من القانون الى نتائجه . يتمسك بالقانون حرفيا - يتبناه ، ويعمق نتائجه . فالبكاء مثلا ، والسهر ، والقلق هي اصعب من العقوبات التي قد ينالها بشكل عادي . انه ، اذ ينظر الى القانون كطريقة للعقاب يبدأ بتنفيذ العقاب على نفسه . يخضع للقانون ، لكنه يكون متمردا بهذا الخضوع ذاته . وفي هذا العقاب يجد السبب الذي يسمح له بأن يتمتع باللذة التي حال القانون بينه وبينها . فالقانون ذاته الذي يمنعه من تحقيق لذته تحت طائلة العقاب ، يتحول الى قانون يضع العقاب اولاً ، ثم يأمره بارضاء لذته . فالملازوشية ليست لذة في الالم ، ولا في العقاب . وعلى الملازوشي ان يتحمل العقاب قبل ان يستمتع باللذة . فالالم ليس سببا للذة ، لكنه شرط مسبق لا غنى عنه لكي تتم اللذة .

اذا كان الكتمان شكلا للخروج على شريعة المجتمع ، فانه كذلك شكل لما يمكن ان نسميه بجدل الوصل والهجر . ويشغل التعبير عن هذا الجدل قسما مهما من شعر جميل .

يتجلى هذا الجدل اولا في شكل عتاب . العتاب هو محاولة لتجاوز ما يشوش العلاقة ، ويحول دون استمرارها وتمكنها .

ويبدو العتاب عند جميل ، في مظهره الاول ، مناسبة لتوكيد حبه لها . ففي احدى قصائده يشير الى النساء الاخريات اللاتي يعرضن عليه حبهن ، ويلمنه على استسلامه لبثينة التي تزدد تمنعا ، فيقول :

وأطعت في عواذلا فهجرتني وعصيت فيك وقد جهدن عواذلي
يعضضن من غيظ علي ائاملا ووددت لو يعضضن صم جنادل
ويقلن انك يا بثن بخيلة نفسي فداؤك من ضنين باخل .

ويتابع في القصيدة ذاتها :

فلرب عارضة علينا وصلها بالجد تخطئه بقول الهازل
فأجبتها بالقول بعد تستر حبي بثينة عن وصالك شاغلي
لو كان في صدري كقدر قلامه فضل ، وصلتك أو اتتك رسائي
ويقلن : انك قد رضيت بباطل منها ، فهل لك في اجتناب الباطل
ولباطل ممن احب حديثه أشهى الي من البغيض البازل (١١٤)

فالعتاب هنا توكيد لحب جميل لبثينة ، ولرفضه اي حب آخر . غير ان العتاب يتخذ في شعره مظهرا آخر ، فقد يكتسي طابع الترفع حيناً ، ويكتسي حيناً آخر طابع التذلل .

ويقول جميل معبرا عن هذا الطابع الثاني :

ائي اليك بما وعدت لناظر نظر الفقير الى الغني المكث (١١٥)

ويقول :

فمريني اطعمك في كل امر انت والله أوجه الناس عندي (١١٦)

ويقول :

الا قاتل الله الهوى ، كيف قاذني كما قيد مغلول اليدين أسير (١١٧)

ويقول معبرا عن طابع الترفع ، جاعلا بثينة تنطق ، لكن بلسان حاله هو :

اني عشية رحت ، وهي حزيننة تشكو إليّ صباة ، لصبور
وتقول : بت عندي فديتك ، انني اشكو اليك ، فان ذاك يسير (١١٨)

ويبلغ الترفع أحيانا درجة قاسية فينقلب الى نوع من الانتقام أو
الثأر . وهذا يتضمن شيئا من الطعن ببثينة . ففي رواية ان جميل حين
ودع بثينة راحلا الى الشام لكثرة الكلام على حبهما ، احبت شخصا يدعى
حجنة الهلالي ، ولما رجع من الشام قال حجنة لبثينة - لا ارضى الا ان
تعلمي جميلا انك استبدلت به . فقالت لجميل :

الم تر ان الماء غير بعدكم وان شعاب القلب بعدك حلت

فقال جميل :

فان تكّ حلت ، فالشعاب كثيرة وقد نهلت منها قلوصي ، وعلت (١١٩)

فقالت لحجنة : عرضتني لجميل يجعلني حديثا . وقالت لجميل : انه
استزلني ، وقد ناشدتك الله ان تسترني ، فانها كانت هفوة .

وعن هذا يعبر جميل بصيغة اخرى تسوغ هجره لبثينة ، فيقول :

واني لاستحيي من الناس ان ارى رديفا لوصل او علي رديف
واشرب رتقا منك بعد مودة وأرضي بوصل منك وهو ضعيف
وإنيّ للماء المخالط للقلدي اذا كثرت وراده لعيوف (١٢٠)

غير ان جميل سرعان ما يرد على نفسه بأبيات اخرى يعلن فيها عجزه
عن سلو بثينة :

ولا مر يوم مذ ترامت بك النوى ولا ليلة الا هوى منك رادف
اهم سلتوا عنك ثم تردني اليك وتثني عليك العواطف .
وما ذكرتك النفس يا بشن مرة من الدهر الا كادت النفس تلتف
والا علتني عبرة واستكائة وفاض لها جار من الدمع يلدف
وما استطرفت نفسي حديثا لحظة اسر به ، الا حديثك اطرف (١٢١) .

وفي لحظة من الصفاء والتأمل يرفض جميل لغة العتاب ، ويقول
مخاطبا نفسه ، فيما يخاطب بشينة :

ولصل ايام الحياة قليلة فعلام يكثُر عتبنا ويطول ؟ (١٢٢)

ثم يتجاوز العتاب بأن يتوجه الى الناس قائلا :

وما زادها الواشون الا كرامة عليّ ، وما زالت مودتها عندي (١٢٣)

وبأن يتوجه الى بشينة ، قائلا :

لا تحسبي اني هجرتك طائما حدث لعمرك رائع ان تهجري (١٢٤)

ويكتفي جميل اخيرا من العتاب بأن يصف ، ما يسميه بالخصومة بينه
وبين بشينة ، في لهجة من رضي بالامر الواقع وقبله ، بنتائجها كلها :

ارى كل معشوقين غيري وغيرها يلذان في الدنيا ويفتبطان
وامشي وتمشي في البلاد كأننا اسيران للاعداء مرتهانان
اصلي فابكي في الصلاة لذكرها لي الويل مما يكتب الملكان
ضمنت لها ان لا اهمم بغيرها وقد وثقت مني بغير ضمان
الا يا عباد الله قوموا لتسمعوا خصومة معشوقين يختصمان
وفي كل عام يستجدان مرة عتابا وهجرا ثم يصطلحان
يعيشان في الدنيا غريبين اينما اقاما وفي الاعوام يلتقيان (١٢٥)

ان جميل اذن لن يهجر بشينة . وستكون هناك وسائل للتغلب على
عدم التواصل في المكان الخارجي ، وسيخلق مكانا آخر للتواصل ، مكانا من

الحلم والموت . لكنه سيحاول أولا ان ينسى . النسيان هو كذلك نوع من
الثار او هو نوع من استعادة الذات التي سلبتها الحبيبة . يقول مخاطبا
نفسه ، مذكرا بغيره من العشاق الذين افاقوا من سبات الحب :

افق ، قد افاق العاشقون وفارقوا الهوى واستمرت بالرجال المرائر
وهبها كشيء لم يكن ، او كنازح به الدار ، او من غيبته المقابر
(١٢٦)

وفي قصيدة طويلة يحاكم بها جميل نفسه ، ويستنجد عقله للتغلب
على هواه ، يقول :

الا من لقلب لا يمل فيذهل	افق ، فالتعزي عن بثينة اجمل
سلا كل ذي ود علمت مكائنه	وانت بها حتى الممات موكل
فما هكذا احببت من كان قبلها	ولا هكذا فيما مضى كنت تفعل
فيا قلب دع ذكرى بثينة انها	وان كنت تهواها ، تضن وتبخل
وقد اياست من نيلها وتجهمت	ولليأس ان لم يقدر النيل امثل
والا فسلمها نائلا قبل بيئها	وابخل بها مسؤولة حين تسأل
وكيف ترجي وصلها بعد بعدها	وقد جذ حبل الوصل ممن تؤمل
وان التي احببت قد حيل دونها	فكن حازما ، والحازم المتحول
ففي اليأس ما يسلي وفي النفس خلة	وفي الارض عمن لا يواتيك معزل
فما هو الا ان اهيم بذكرها	ويحظى بجدواها سواي ويجدل
ولست كمن ان سيم ضيما اطاعه	ولا كامريء ان عضه الدهر ينكل
لعمري لقد ابدى لي البين صفحه	وبين لي ما شئت لو كنت اعقل
وآخر عهدي من بثينة نظيرة	على موقف كادت من البين تقتل (١٢٧)

لكن محاكمة النفس لا تجدي ، والعقل عاجز ، بل لا مكان له ولا دور .
ذلك ان بثينة لم تعد شيئا خارجيا يسعى اليه جميل ، وانما اصبحت جزءا

من نفسه ولذلك لم تعد ثمة أهمية للهجر ، او لتخلي بشينة عنه . بل انه ينظر الى هذا التخلي كامر واقع ، ويقتنع به :

فعدنا ، كانا لم يكن بيننا هوى وصار الذي حل الحبال هوى لها (١٢٨)

وانطلاقا من ذلك اخذ يقبل بشينة الهاجرة التي رفضت حبه ، وأخذ يقبل رفضها كأنه الوجه الآخر لقبولها .

وأي لارضى من بشينة بالدي لو أبصره الواشي لقرت بلابله بلا ، وبان لا استطيع ، وبالنسى وبالأمل المرجو قد خاب آمله وبالنظرة العجلى وبالحول تنقضي أواخره لا نلتقي وأوائله (١٢٩) .

صار الهجر نفسه نوعا من الوصال ، وهكذا انحل طرفا الجدل في هيام يتجاوز التناقضات . فبشينة كل شيء : النسيان والتذكر ، القرب والبعد ، الهجر والوصل ، الحلم والواقع ، الحياة والموت .

ومن هنا تساوى في حب جميل الموت والحياة ، واتجه الى ان يحيا الحياة الاخرى ، حياة الحلم والموت . ومن هنا كانت العلاقة بين الحب والموت في شعره علاقة حركية . يقول :

ولما بدا لي منك ميل مع العدى علي ، ولم يحدث سواك بديل صددت كما صد الرمي تطاولت به مدة الايام وهو قتييل (١٣٠)

فجميل يحمل موته معه ، منذ ان هجرته بشينة . غير ان هذا الموت ليس الا تعميقا لحبه . ومع انه يحب الحياة فهو يتمنى لو يؤخذ من عمره ويزاد في عمرها . بل انه قادر ان يمنحها روحه لو طلبتها .

يعبر عن الفكرة الاولى بقوله :

وددت ، على حبي الحياة ، لو انها يزداد لها في عمرها من حياتيا (١٣١)

ويعبر عن الفكرة الثانية بقوله :

ولو ارسلت تستهدين نفسي اناك بها رسولك في سراح (١٣٢)

ومن الطبيعي اذن ان يرى جميل ان بشينة ليست مبدءا حبه وحسب،
وانما هي كذلك مبدءا حياته ، وان يقرر رفضه للحياة بعدها ، فان موتها
موته هو ، قبل ان يكون موتها هي .

يقول جميل :

ولو أن راقى الموت يرقى جنازتي بمنطقها في الناطقين حييت (١٣٣)



فما انا في طول الحياة براغب اذا قيل قدسوتي عليها صفيحها (١٣٤)

ويحب جميل ان يستدرك ، فيؤكد ان موقفه هذا من بشينة ليس
نتيجة السحر او الجنون ، بل هو نتيجة الوعي الكامل :

يقولون : مسحور يجن بذكرها واقسم ما بي من جنون ولا سحر (١٣٥)

وبهذا الوعي نفسه يخاطبها قائلا :

يهواك ، ما عشت ، الفؤاد فان امت يتبع صداي صداك بين الاقبر (١٣٦)

فالحب هنا لا يفنى بفناء الجسد ، وانما هو ابدى - وكل ابدى جزء
من الألوهة . فحب جميل ، بهذا المعنى ، ليس حسيا وحسب ، وانما
يتضمن شيئا مما وراء الحس . ولهذا لا يرى جميل ان موته نهاية لحبه ،
بل يجد ان حبه مستمر فيما وراء موته .

هكذا تبدو بشينة في شعر جميل انها تجذبه وتهدهه معا . تجعله

يعيش بين الرغبة والخوف . انها تشبه قوة اسطورية هي مصدر فرحه الاعظم وعذابه الاعظم في الوقت ذاته . الحب هنا يسكر الانسان ويعذبه . انه عذاب في الشهوة وشهوة في العذاب . والمحبة هنا يشعر انه مغمور بلطف رائع لا يوصف وانه في الوقت نفسه كئيب حتى الموت . كان الحب جرح اصلي ، وكان جميل لا يحب بشينة لجمالها ، فحبه لها منلهر لرغبته في ما لا ينتهي . ان بشينة ، على العكس ، جميلة لان جميل يحبها ، فالجمال تابع للحب .

ولا يبلغ جميل في شعره من حيث الصلة بين الحب والموت ، الى مستوى التجربة الصوفية التي لا توحد بينهما وحسب ، بل ترى كذلك ان الموت وسيلة الى الحب الاسمي . وانما يقلب على شعره طابع الحنين، الى الاتحاد ببشينة ، واثير الموت على الحياة بدونها . ثم ان الحب الذي نشأ بينهما كان ، على صعيد الممارسة ، من طرفه وحده . فنحن نعرف كما تجمع الاخبار وكما يؤكد شعره انه لم يحب امرأة اخرى غيرها ، لكننا نعرف بالمقابل ان بشينة تزوجت مرتين : المرة الاولى من شخص يدعى حجة الهلالي ، والمرة الثانية من شخص يدعى نبيه بن الاسود وكان ، كما يقال، اعور دميما . صحيح ان في الروايات ما يشير الى ان صلة جميل ببشينة لم تنقطع على الرغم من زواجها ، ويقال انها هجرت زوجها الاول بايحاء جميل وتأثيره ، وانها كانت تستقبله خفية في بيت زوجها الثاني . لكن يبقى هناك سؤال لا نجد ، في حياة جميل او في شعره ، جوابا مقنعا عنه . والسؤال هو : لماذا لم يتم الزواج بين جميل وبشينة ؟ علما انه احبها منذ الصغر ، كما تقول الرواية ، وان قوم جميل كما جاء في الاخبار اكثر غنى ومجدا من اهل بشينة ، وانه كان وسيما طويل القامة ، انيقا ، يعجب النساء ، وانها اخيرا كانت تحبه . نضيف الى ذلك انهما من قبيلة واحدة هي بنو عذرة ، وانه ليس في الاخبار ما يشير الى ان الصلة بين اهل جميل واهلها كانت غير ودية . فمع ان السلطان اهدر لهم دمه ان وجدوه في دورهم ، فاتهم لم يجترؤا على قتله رغم رؤيتهم له فيها ، وانما كانوا يكلمون اباه في ذلك ويطلبون اليه ان يمنعه من الذهاب الى دورهم والتقاء بشينة .

هذا كله مما يتيح لنا ان نعيد النظر في مسألة العلاقة بين جميل وبشينة : ما نصيب الحقيقة فيها وما نصيب الخيال ؟

هناك سؤال آخر ينبغي طرحه حول مفهوم « الحب العذري » فثمة اجماع على انه الحب الذي يقع في الطرف الآخر من الحب الحسي الجسدي، وانه الحب العفيف مقابل الحب الشهواني، وانه اخيرا الحب الطاهر البريء مقابل الحب الماجن المتعهر . غير ان في دراسة شعر جميل وسيرة حياته ما يدفعنا الى اعادة تحديد مفهوم الحب العذري.

ان حب جميل لبثينة ليس خاليا من الشهوة ، وقصص اللقاء بها ونومه معها طوال الليل تؤكد ذلك . واذا شككنا في صحة هذه القصص ، فان في شعر جميل ما يؤكد هذه الشهوة ، وبخاصة حينما يتحدث عن بثينة واصفا محاسنها واصفا حسيا .

يقول مثلا :

وتبسم عن غر عذاب كأنها اقاح حكمتها ، يوم دجن ، سماؤها
اذا قعدت في البيت يشرق بيتها وان برزت يزداد حسنا فناؤها
قطوف الوف للجمال ، يزينا مع الدل منها جسمها وحيائها (١٣٧)



كان الذي يبتزها من ثيابها على رملة من عالج ، متبطح (١٣٨)

ويقول :

كان عتيق الراح خالط ريقها وصفو غريض المزن صفق بالشهد
تأرج بالمسك الأحمر ثيابها اذا عرقت فيها،وبالعنبر الورد (١٣٩)

ويقول :

يكاد فضيض الماء يخدش جلدها اذا اغتسلت بالماء من رقة الجلد (١٤٠)

ويقول :

فيا ليت شعري هل ابیتن ليلة كليلتنا ، حتى يرى ساطع الفجر
تجود علينا بالحديث ، وتارة تجود علينا بالرضاب من الثغر (١٤١)

صحيح ان في شعر جميل واخباره ما ينفي الاتصال الجسدي بينه
وبينها ، في شتى اشكاله . فقد جاء في شعره قوله :

لا والذي تسجد الجباه له ما لي بما دون ثوبها خسر
ولا بفيها ولا هممت به ما كان الا الحديث والنظر (١٤٢)

وقوله :

وكان التفرق عند الصباح عن مثل رائحة العنبر
خليلان لم يقربا رية ولم يستخفا الى منكر (١٤٣)

واما في اخباره فقد جاء (١٤٤) ان جميلا قال لبثينة وقد خلا بها
ليلة : يا بثينة ارايت ودي اياك وشغفي بك الا تجزينيه ؟ قالت : بماذا ؟
قال : بما يكون بين المتحابين . فقالت له : يا جميل ، اهذا تبغي . والله
لقد كنت عندي بعيدا منه ، ولئن عاودت تعريضا بريبة لا رايت وجهي ابدا .
فضحك وقال : والله ما قلت لك هذا الا لاعلم ما عندك فيه ، ولو علمت انك
تجيبيني اليه لعلمت انك تحبين غيري ، ولو رايت منك مساعدة عليه
لضربتك بسيفي هذا ما استمسك في يدي ، ولو اطاعتني نفسي لهجرتك
هجرة الابد . او ما سمعت قولي :

واني لارضى من بثينة بالذي لو ابصره الواشي لقرت بلبله
بلا وبان لا استطيع وبالنس وبالا مل المرجو قد خاب آمله
وبالنظرة العجلى وبالحول تنقضي اواخره لا تلتقي واوائله

وتضيف الرواية ان ابا بثينة واخاها كانا يراقبان المشهد ويسمعان،
فقال ابوها لاختها : قم بنا ، فما ينبغي لنا بعد اليوم ان نمنع هذا الرجل
من لقائنا ، فانصرفا وتركاهما .

اننا لا نملك ازاء هذا التناقض الواضح في شعر جميل وفي اخباره ، سواء كان نتيجة الاختلاق والوضع لاغراض مختلفة ، او كان نتيجة التطور والتغير في العلاقة القائمة بينه وبينها ، الا ان نؤكد ضرورة البحث مجددا في مفهوم الحب العذري ، بغية الوصول الى تحديده بشكل اكثر دقة من التحديد الشائع . ولعل الاقرب الى الصواب ان نقول ، فيما يتعلق بهذا المفهوم ، ان لفظة العذري لا تعني في الاصل الا الجانب اللفظي اللغوي ، اي نسبته الى بني عذرة . ثم اخذت هذه الصفة تتضمن شيئا آخر هو الصدق في الحب من جهة ، والاخلاص لامرأة واحدة ، من جهة ثانية ، وهذا لا يستتبع بالضرورة نفي الحسية والشهوانية ، في اطار هذا الاخلاص وهذا الصدق . ولعل مما يدعم هذا الرأي ما ورد في الاخبار حول المقارنة بين جميل وغيره من العاشقين ، فكان يقال ان جميل صادق الصبابة والعشق « اما غيره ، (والمقصود هنا هو كثير عزة) ، فانه يتقول » (١٤٥) ، ويعني التقول هنا اصطناعا لحالة العشق ، وليس في مثل هذا الاصطناع صدق ، ومن ، هنا لا يؤخذ بامرأة بعينها ، وانما يلاحق النساء .

هكذا اخذ الحب العذري يتضمن بعدا ثالثا هو البعد الاخلاقي الاجتماعي الذي يفرض على المحب عدم التفزل بالمرأة التي يحبها ، وبخاصة اذا تزوجت غيره فمثل هذا التفزل يعتبر تشهيرا بأهل المرأة كان يعاقب صاحبه بالقتل - كما حدث لجميل نفسه ، اذ اهدر دمه لاهل بثينة اذا وجدوه في حيهيم . ومن هنا يصح القول ان العذرية صفة للحب من خارج ، اي من المجتمع ، وعاداته وتقاليده ، وليست من داخل - اي من المعاناة والتجربة الشخصيتين . فهي ظاهرة سلبية لا ايجابية .

IX

من شعر امرئ القيس وعمر بن ابي ربيعة في الحب ، وشعر جميل والاشعار المنسوبة الى قيس المجنون ، ولد شعر الحب العربي ، اليوم . فمفهوم العلاقة بين الجنسين ، والتعبير عن هذه العلاقة لا يزالان اليوم ، كما كانا في الماضي . ولئن كانت هناك بعض الاستثناءات ، فانها لا تزال قليلة الفعالية بالنسبة الى الراسخ العام السائد . وهذا يعني ان العلاقة بين

الرجل والمرأة في المجتمع العربي لا تزال كما كانت في الجاهلية والحياة الإسلامية الأولى ، لم تتغير لا في وجودها ولا في بنيتها ولا في غايتها . وفي حين نرى ان شعر جميل والمجنون احدث اتجاهها جديدا في مفهوم الحب الذي ورثاه . من حيث معناه ومن حيث التعبير عنه على السواء فان معظم الشعر العربي السائد اليوم لا يزال يكرر ، بشكل او آخر ، المعاني والصور التي ابتكرها القدماء . بل لقد تحول هذا الشعر اليوم الى صيغ بلاغية ، وبيان مبتذل .

اذا أردنا ان نقارن الآن بين الخصائص التي يتميز بها الحب كما عبر عنه امرؤ القيس وعمر ، والحب كما عبر عنه جميل بثينة ، فمن الممكن ان نوجز هذه المقارنة فيما يلي :

اولا - الحب عند امرئ القيس وعمر مرتبط بمجرى الحياة اليومية ، اعني انه جزء منها وحدث من احداثها . ويستتبع ذلك ان طلب الحب عندهما هو كطلب اي شيء آخر . وان الحب ملك او شيء يستهلك .

اما الحب عند جميل فانه يتجاوز الحياة اليومية ، ويتجه الى ما لا ينتهي . انه اتجاه الى اللانهاية ، وهو اذن رمز للمطلق ، لذلك ليس الحب عنده شيئا بين اشياء ، وانما هو تحقيق للذات ، بل هو نوع من التدين . ومن هنا نرى الحب عند امرئ القيس مجزا ، مفتتا ، بينما نراه عند جميل واحدا متماسكا ، تماسك اللؤلؤة وتوحيدها .

ثانيا - الحب عند امرئ القيس وعمر جنس خالص . وهو يطلب لذاته . ولذلك فهو نشوة عابرة يتبعها شعور بالمرارة ، يدفع الى اقتناص نشوة اخرى . انه لفة تعد بارواء ظمأ لكنها لا ترويه ابدا ، كما يعبر بودلير . والجنس كلذة خالصة يتضمن انكار الاخر كشخص ولا تعود المرأة ، في هذا المنظور ، الا واحة وراحة للعاشق . فالعاشق هنا يبقى في حدود اناه ، وفي حدود ارواء نهمه الجنسي . ولذلك لا يصل الى المرأة ، ولا يصل الى الكون من خلل المرأة . وهكذا حين يصور لنا شعر امرئ القيس كيف تفلت منه المرأة ، يصور لنا في الوقت ذاته كيف يفلت منه الوجود . فحين يحول الرجل المرأة الى وسيلة لذته ، لا ينفصل عنها كآخر وحسب ، وانما ينفصل كذلك عن الكون .

اما الحب عند جميل ، فانه اكثر من الجنس . بل ان الجنس فيه يتحول الى رمز لما لا ينتهي . ولذلك فان الحب عنده رمز للخلق ، ولتجديد الحياة . وهو يصور لنا اتصاله ببشينة على انه نوع من الاتصال بالطاقة الكونية ، او نوع من اتصال طرفي الخلق : الانثى والذكر . فالحب عنده هو الوجود الكامل . ففيه يستعيد نفسه الضائعة ، وفيه يشعر بوجوده يتفتح ويكتمل .

ثالثا - الحب كما يصوره امرؤ القيس وعمر موضوعي ، عقلاني ، لا شخصي . ذلك انه لا يحب امرأة بعينها ، وانما يحب المرأة التي توفر له ارواء لذته . ويكشف لنا هذا التصور عن ظاهرتين : الاولى ان العلاقة العميقة ، العاطفية والاخلاقية لا تتم بين رجل وامرأة عبر الجنس والحب، وانما تتم بين رجل ورجل عبر الصداقة .

والظاهرة الثانية هي ان المرأة ليست الطرف الآخر المساوي والموازي للرجل وانما هي دونه ، فهي الضعيفة ، المهزومة ابدا - في حين ان الرجل هو المنتصر الفاتح ابدا .

اما الحب عند جميل فشخصي محض ، ولذلك لا يمكن اخضاعه للتحليل العقلاني الموضوعي . فهو ليس هياما بوسيلة او أداة ، بل هيام بكائن وحيد لا يضاهيه أي كائن آخر ، ولا يمكن استبداله بأي كائن آخر . انه حب يعذب حتى الجنون ، حب لا يفسر ولا يسوغ الا بكونه قدرا مفروضا . وتبدو المرأة في هذا التصور مثالا وغاية، يجد العاشق ان سعاداته القصوى هي في الحنين الى هذا المثال ، وفي الوصول الى هذه الغاية . هذا الحب اندفاع كيائي أصلي ، يتجاوز الجنس نفسه ، ويتجاوز كل ما يمكن ان يرضي الانسان في حياته اليومية ، ذلك انه مأخوذ بنقاوته القصوى التي هي أقصى وحدته وفرادته . ويبدو العاشق هنا انسانا يحيا من رفضه الدائم للمنتهي ، لان المنتهي عاجز عن ان يمنحه ما يتوق اليه ، ولهذا لا يهدأ ولا يرتاح او يطمئن الا اذا عائق الكل - في شخص المرأة التي يحب .

واذا كان حب امرئ القيس يأخذ ويمتلك ، وكان من هذه الناحية ذكوريا ، فان حب جميل يخرج من ذاته ويعطي ، وهو ، من هذه الناحية، حب انثوي . ان حبه يجذبه خارج ذاته ، بينما حب امرئ القيس يجذب الآخر الى داخل ذاته .

وهذا الحب خرق للعادة وللشريعة ، لانه لا يابه لروابط الزواج . والزواج يخرج المرأة من حدود المباح ويجعلها محرمة . فحب المرأة المتزوجة ليس انتهاكا لعادات المجتمع وحسب ، وانما هو كذلك انتهاك للشريعة .

ومن هنا يتجاوز جميل مفهوم العدالة في العلاقة بين الرجل والنساء، كما تصورها الاسلام، الى مفهوم الوفاء لامرأة واحدة ، سواء تزوجها او تزوجت غيره . فعلاقة الحب في الاسلام لا تعني ان يقف الرجل جسده وقلبه على المرأة التي يتزوجها او يحبها ، اي ان يكون وفيا لها ، وانما تعني ان يعدل بين النساء اللاتي يتزوجهن .

X

نصف شعر جميل بأنه رومنطقي النزعة ، وفي هذا تكمن ، على الصعيد الفني الخالص ، قيمته التحويلية . وتتجلى الرومنطيقية في صدور جميل عن الفطرة — فطرة الحياة وفطرة المعاناة ، في معزل عن المعرفة العقلية . فقد عاش حياته وحبه وعبر عنهما ، في مناخ التأثر والانفعال ، لا مناخ التفكير والتنظيم ، فكان متمردا على العقل مستسلما للعاطفة .

ويمكن ان نوجز الظواهر الرومنطيقية عند جميل فيما يلي :

١ - ظاهرة التناقض ، ولها أشكال عدة . منها ، التعارض بين الرغبة والواقع . فقد اراد جميل حبا ، ولكن الواقع صده ، ووقف حائلا بينه وبين حبه . ولا بد ان تلاحظ هنا فرقا بين موقف جميل من الواقع الذي حاربه ، وموقف الشاعر الرومنطقي الحديث . فالتناقض بين ما

يحلم به الرومنطقي الحديث والواقع الذي يعيش فيه ، يؤدي به الى التمرد على هذا الواقع ورفضه والدعوة الى تغييره . غير ان جميل اكتفى ، شأن الطفل ، بأن يزداد هياما بما يمنع عنه . وهذا شكل من اشكال التمرد لكنه سلبي .

ومن اشكال هذا التناقض المفارقة التامة بين ما يقوله العقل وما تدفع اليه العاطفة :

« احلما ؟ فقبل اليوم كان اوانه . . . » ، يقول جميل ، فهو يسخر من العقل ، ومن هنا يبدو مأخوذا بحبه ، متلهفا اليه ، منتشيا به . وقد تدعوه هذه المفارقة ، حين يقارن بين حالته التي اوصله اليها الحب ، وحالة بثينة - فقد هرم هو وبقيت هي فتية ، على الرغم من انهما عاشا معا ، الى تساؤل هو نوع من سخرية يرى فيها دفاعه الوحيد الفعال ضد اليأس ، او ضد الزمن . فالسرور او الفرح شيء ليست له بطبيعته علاقة مع الزمن ، كما يقول توفاليس ، ولهذا لا يهرم الانسان الفرح ، اما الهم او الكدر فان الزمن يولد معه ، كما يقول توفاليس ايضا ، ولذلك يهرم صاحبه .

ومن اشكال هذا التناقض التارجح المستمر بين الاطراف . فجميل مسافر عائد ، منفصل عن بثينة متصل بها ، فمها شهد لكنه لم يذقه ، جسدها ساحر لكنه لم ير ما دون ثوبها ، فقير اليها غني عنها ، يائس أمل . . . الخ .

٢ - ظاهرة الجزع ، وأعني ان جميل لا يعرف او لا يقدر ان يصبر . وكم تمنى ان يكون له صبر بثينة وان يكون لها جزعه : « لو كان صبرها او عندها جزعي ، لكنت أملك ما آتي وما أدع . . . » يقول .

التقدم البطيء ، النمو المنتظم الدائب ، الاكتشاف مرحلة فمرحلة ،

السير بثقة ان المستقبل سيكون افضل - هذا ما يفعل العلم والعقل . اما جميل فليست له هذه القدرة . يقول :

يقوبون : مهلا يا جميل ، وانسي
فلو تركت عقلي معي ، ما طلبتها
لا قسم ما لي عن بثينة من مهل
ولكن طلابيها لما فات من عقلي

٣ - ظاهرة اللااستقرار ، واعني ان جميل يشعر دائما انه منفي .
فهو منفي من اهل بثينة ، ومنفي من اهله ، ومنفي من السلطان . انه
مطارد . وهو يقول :

اجدي ، لا القى بثينة مرة من الدهر الا خائفا او على رحل

انه على سفر دائم . والسفر يأس ، لكنه تعويض . هذا الشعور
بالنفي يجعل جميل يشعر ان لحظات رؤيته لبثينة تعليق او ارجاء للنفي ،
ولذلك يشعر حين يكون بعيدا عنها انه لا يعيش في الحاضر ، بل في الماضي
- الذاكرة (يذكر لقاءاتهما) او في المستقبل - الامل (يحلم بلقاءات
جديدة) .

XI

هكذا تكتمل صورة التحول كما تبدو لدى شعراء التجربة الذاتية .
ففي اتجاه هؤلاء الشعراء ما يزلزل القيم الموروثة ، سواء كانت دينية او
اجتماعية او اخلاقية ، ويشارك في اقامة نظام جديد من القيم يعطي للحرية
والحب والمرأة ولاشياء الحياة العامة ، معنى جديدا وبعدا آخر . هذا
بالاضافة الى اهميته اللغوية والفنية في تجاوز بنية القصيدة القديمة ،
والالفاظ الشعرية القديمة الى الالفاظ الجديدة التي تفرضها الحياة
الجديدة ، والى بنية جديدة للقصيدة يعرضونها ، من الناحية الموسيقية ،
في اوزان خفيفة قصيرة ، وبحور مجزوءة ، استجابة ليقاع الحياة .

ويمكن ان نضيف الى هذا المنحى شعر الصعلكة الاقتصادية -

السياسية ، فقد كان أصحابه يصلحون عن احساس عفوي برفض الفروق
الطبقية ، ويصورون وضعهم الاقتصادي السيء، وما ينشأ عنه من مشكلات
الفقر والحاجة . وكان لبعضهم، كعبيد الله بن الحر (١٤٦) اهداف سياسية
يكافح من أجل تحقيقها . وهو الذي يقول مصورا الحالة التي آلت اليها
الخلافة :

الم تر ان الملك قد شين وجهه ونبع بلاد الله قد صار عوسجا

وكان لعبيد الله أصحاب يقول البلاذري انهم كانوا نحواً من ثلاثمائة
وقيل سبعمائة . وكان يوصف بأنه « شجاع فاتك لا يعطي الامراء طاعة » .
ويبدو ان همه كان مركزا على استلاب ما تملكه السلطة ، وبخاصة بيت
المال . يقول متحسرا من انه ليس معه اربعة رجال كصاحبه جرير لكي
يسيطر على بيت المال :

لو ان لي مثل جرير اربعة

صبحت بيت المال حتى اجمعه

ولم يهلني مصعب ومن معه (١٤٧) .

وكان يصرح في شعره بأن القسمة هي مذهبه ، ويعني ، في المصطلح
الحديث أنه كان اشتراكيا . يقول :

اذا ما غنمنا مغمنا كان قسمة ولم نتبع رأي الشحيح المتارك

ومن هؤلاء الشعراء الصعاليك مالك بن الرب المازني التميمي (١٤٨)،
وكان يرى في الحكم الاموي سببا لشقائه وفقره ، ويرى الى ذلك، ان الحكم
يريد ان يذله لذلك ثار عليه مصرحا بأن رجال الحكم الاموي ظالمون وطفاة،
سياسيا واقتصاديا (١٤٩) مشيرا بذلك الى أنهم كانوا يأخذون الصدقات
المفروضة على الناس ، لكنهم يمنعون ما للفقراء والضعفاء من حق في بيت
المال . وكانوا ، بخاصة ، يحرمون المقاتلين من قبيلة بني مازن ، من العطاء
اسوة بغيرهم . بالاضافة الى أنهم كانوا يعدون بني مازن عن الحكم ،

ويضيقون عليهم ويضطهدونهم . وهكذا لجأ مالك الى الثورة ، وكان مظهرها الاغارة المستمرة على الطرق والقوافل ، كسبا لرزقه . وقد سجن ، لكنه خرج من السجن وهو اكثر اقتناعا برايه من ذي قبل . وانضم الى جماعة تشاركه الراي ، وكلهم من بني تميم . وقد أعلن صراحة في نقاش له مع سعيد بن عثمان بن عفان ، ان سبب عصيائه وتمرده اقتصادي يعود الى فقره وعوزة . وشعره مزيج من وصفه لتشرده وشجاعته ، وتهديده للعمال والولاة ، وغضبه وتمرده (١٥٠) .

ومن هؤلاء القتال الكلابي ، وكان نموذجا للخروج على كل سلطوية قانونية او سياسية ، سواء تمثلت في قبيلته او في الدولة (١٥١) . وكان يرى ان الذل هو الشر المطلق ، فرفع شعارا له رفض الذل . وعن هذا يقول :

فما الشر كل الشر ، لا خير بعده على الناس ، الا ان تذل رقابها (١٥٢)

XII

يمكن ، كما اشرت في بداية هذا الفصل ، ان نربط الشعر الذي صدر عن التجربة السياسية - المذهبية في العصر الاموي ، بمفهوم الاسلام للشعر ، من جهة وبتجربة عروة بن الورد ، من جهة ثانية . اما مفهوم الاسلام للشعر فقد اوضحناه ، ويبقى ان نوضح تجربة عروة ، الشعرية والحياتية (١٥٣) . واول ما يوصف به شعر عروة انه تمرد على القرابة الدموية او القبلية (١٥٤) ، وبأنه شعر انفتاح على الانسان بما هو انسان ، فيما يتجاوز الولاء القبلي ، واللون والجنس ، والفقر والغنى . والعالم الشعري الذي يخلقه لنا عروة في قصائده هو عالم الاحتفاء بالانسان والمعاناة في سبيل تحقيق هذا الاحتفاء . انه عالم المشاركة الانسانية . وقد حول حياته ، الى كفاح من اجل تحقيق هذه المشاركة . وكان هذا الكفاح يكتسي طابعا تمرديا ، بمعنى انه كان كفاحا ضد الراهن الجائر الذي يستغل الانسان ويستهيئ به (١٥٥) .

وليست المشاركة في شعره قيمة نظرية وحسب ، وإنما هي حدث كذلك . فهو لا يكتفي بالكلام عليها ، بل يعيشها . وهذا الوعي - الممارسة هو الذي جعل عروة يخرج على الحياة الجاهلية سلوكا وفكرا . لقد انفصل عن الزمن الجاهلي ، زمن العادات والاخلاق الموروثة . لكنه ، بالمقابل ، ارتبط بزمن تمرده ، زمن الفعل الذي يخلق عاداته واخلاقه الخاصة . ويمكن ، من هذه الناحية ، ان نعتبر شعره بمثابة بيان او قانون ايمان لا يعلن فيه رفضه لما هو سائد وحسب ، وإنما يعلن فيه كذلك دعوته الى ما يجب ان يكون (١٥٦) .

من هنا تأخذ المغامرة او الفروسية معناها وأهميتها . فهي التي تخلق ذلك الزمن الآخر ، وهي لذلك القيمة العليا ، بل انها اكثر اهمية من مجرد الحياة نفسها . وفي هذا المنظور لا يعود الموت عبثا ، بل يصبح القوة التي تعطي للحياة معناها الاكمل . فالحياة تحتضن الموت وتتمثله في حركتها، فتنتصر حتى حين تنهزم ، ذلك ان الموت الذي ينفياها ، ظاهرا ، يصبح في الحقيقة توكيدا لها . لا يعود الموت الظاهرة التي تفاجئ الانسان وتنهي حياته ، بل يصبح الظاهرة التي تميته وهو حي . الموت الحقيقي هو الفقر ، هو الاستكانة ، هو القعود ، هو الذل . انه الموت الذي لا يتغلب على الانسان بفعل الموت ، بل يتغلب عليه بسحقه واذلاله . فليس هناك تعارض بين الموت والحياة كطرفين ، بل ان بينهما تداخلا ، وكل منهما ينفذ في الآخر . والانسحاق هو هذا الموت البارد الذي يخيم على الانسان وهو حي ، ويتغلغل في ايامه . ولا يخلص الانسان من هذا الموت ويتغلب عليه الا بالبطولة او الفروسية (١٥٧) .

وليست الفروسية عند عروة فخرا فرديا ، او كبرياء ذاتية . ليست انكفاء على الذات من اجل استعادتها ، وإنما هي خروج منها وامتداد في الآخرين . انها تقسيم الذات في الذوات الاخرى . انها افتداء للآخر ، لا للذات . والآخر ، بالنسبة الى عروة يتمثل في الفقير - أعني في الجائع ، المسحوق ، المضطهد ، في الشخص الذي لا يملك شيئا ، ولا يطمح الى ان يملك بقدر ما يطمح الى ان يدافع عن وجوده وعن حقه في حياة كريمة .

وتبعاً لذلك ، كانت فروسية عروة فروسية عمل ، وكانت اخلاقه اخلاق عمل . والغاية من العمل تغيير النظام الراهن وتغيير علاقاته . يجب ان يزول الفقر : هذا ما تعلن عنه هذه الاخلاق . فهي اخلاق تضع القيمة الانسانية في كفاح الانسان الفقير لكي يتجاوز فقره ، كفاح الانسان الفقير ضد الانسان الذي يفقره ، وضد كل ما يفقره . وفي ممارسة عروة لهذا الكفاح يؤكد على الحضور المباشر فلا يعد الفقير بمستقبل ما ، وانما يقدم له حاضراً هو نفسه فعل . ومن هنا نستطيع ان نستخرج صورة العلاقة بين الانسان والانسان استناداً الى موقف عروة ، وان نضعها في الصيغة التالية : بدل ان نقول : الانسان مستقبل الانسان ، يجب القول : الانسان حاضر الانسان .

من هذه الشرفة يجب ان نفهم دلالة الاغارة ، اي العنف الذي كان عروة يلجأ اليه لكي يتمكن من اطعام الجائع المحتاج . فالعنف هنا سلاح ضروري ، لكن عروة لم يلجأ اليه لذاته ، بل لغاية اسمى .

ان شعر عروة توكيد اخلاقي ، وبيان عمل . ولا يهمنا فيه الجواب الذي يقدمه او رؤياه للعالم ، بقدر ما يهمنا كونه تعبيراً عن ممارسة اخلاقية . وتتجلى هذه الممارسة في بطولة لا تؤمن بعالم آخر وراء الارض ، بل تتخذ من الانسان بدايتها ونهايتها . فعروة لا يموت طمعاً بما ينتظره وراء الموت ، بل يموت لانه يحب الانسان . ان موته كحياته ، وفاء للانسان .

XIII

تجمع تجربة الخوارج بين المفهوم الاسلامي للشعر ، ووحدة الفكر والممارسة كما تتجلى في تجربة عروة بن الورد . واول ما يلفت النظر في تجربتهم هو تجاوز العصبية القبلية والجنسية الى وحدة العقيدة . ابرز مثل ، من الناحية الاولى ، هو ان الخوارج من الازد وبني تميم وكانوا يقاتلون الازديين والتميميين الذين والوا الحكومة الاموية . وبرز مثل ، من الناحية الثانية ، هو انه كان في صفوف الخوارج عناصر من اصل غير

عربي : مثلا الشعراء عمرو بن الحصين ، وهو فارسي الاصل (١٥٩) .
وحبيب بن خدره الهلالي ، وقد عده الجاحظ من خطباء الخوارج وشعرائهم
وعلمائهم (١٦٠) ، وزيد الاعسم (١٦١) ، هذا عدا العناصر الكثيرة من
الموالي التي كانت تقاتل في صفوف الخوارج . ونذكر أهمية هذا الموقف
حين تقارنه ، مثلا ، بموقف عبدالله بن قيس الرقيات القائم على العصبية
الجنسية القرشية ، والذي يرى ان قريش هي رمز لوجود العرب
والمسلمين ، ورمز لاستمرارهم ، وان زوال قريش يعني زوال العرب
والمسلمين (١٦٢) .

ومن هنا كان اول ما يثير الاهتمام في شعر الخوارج هو انه يصدر
عن فكرة دينية - سياسية محددة . وتبدو أهمية هذه الناحية حين تقارن
شعرهم بالنتاج الشعري الذي سبقهم : فهو نتاج مشئت ، يصدر عن
انطباعات ومشاعر وافكار مشتتة . أما شعر الخوارج فيصدر عن موقف
واضح ، من الدين والسياسة معا ، ويمكن القول من الحياة كذلك .

ومن الاكيد ان ارتباط الشعر بنظرة معينة الى الحياة، وصدوره عنها،
مما يعطيه أهمية وقيمة خاصتين . لان الشاعر في هذه الحالة لا يقدم لنا
صورا يومية جزئية عن انفعالاته الجزئية ، اليومية - وانما يقدم لنا
موقفا كليا .

هذا يعني ، بتعبير آخر ، ان الخوارج كانوا يبثون في شعرهم مضمونا
ايدولوجيا ، واضحا ، ومحددا . وهذا مما اكسب تفكيرهم خصائص
نوجزها فيما يلي :

١ - النظر الى الاحداث والاشياء ، لا في حد ذاتها ، بل من ضمن
التزامهم مصالحهم كجماعة ، ومن ضمن التزامهم بموقف محدد . فالحكم

مثلا لا ينظر اليه كظاهرة سياسية محددة ، بذاتها . وإنما ينظر اليه على اساس انه فاسد ، بالضرورة ، ان لم يكن خارجيا . وعلى هذا تجب معارضته والثورة عليه وتقضه .

٢ - الصدور عن اصل فكري ، قبلي : الاسلام . هذا الاصل الفكري قدوة واساس لافعال الانسان وافكاره في هذا العالم - وهو ، كذلك ، غاية له في العالم الآخر . هذا التصور المسبق الاولي يجعل لفكرة الخوارج طابعا طوباويا مغارقا للوجود . اي ان نظرتهم ليست نتيجة تحليل عيني للوجود ، وإنما هي اقتناع نهائي مسبق .

٣ - الالتزام العملي بهذا الاصل . فهو ليس فكرة مجردة ، وإنما هو جهاد غايته تطبيق هذا الاصل في مجتمع جديد ، بحكم جديد وسياسة جديدة . فهناك ترابط صميم بين النظرية والممارسة .

٤ - تغليب الفكر على الواقع ، فعلى الواقع ان يخضع للفكر ويتكيف معه . ومن هنا كان الخارجي يريد ان يفرض آراءه ، بمختلف وسائل العنف . لانه يرى انها وحدها الصالحة ، وما سواها ضلال وباطل . وكان يصر على اقامة حكم ينظم شؤون الحياة والناس وفقا لهذه الآراء .

٥ - الهجس الدائم بالتغيير . فقد كانت افكارهم رفضا للواقع الراهن وعلاقاته السياسية الاجتماعية ، وبحشا عن واقع آخر . كانت، من هذه الناحية ، تعد بمستقبل أفضل ، وتعمل لتحقيق هذا الوعد .

٦ - الطوباوية . فقد كانت افكارهم شكلا مثاليا يستهوي الانسان ويفريه لكنه غير قابل للتحقيق ، لانه لا يقيم اي اعتبار لظروف الحياة ووقائعها .

غير ان صدور شعر الخوارج عن موقف ديني - سياسي محدد ادى، ضمن تطور الشعر العربي ، الى تحول مهم في المضمون وفي الشكل معا . فمن ناحية المضمون ، نجد ان الفكرة والروح اللتين توجهان هذا الشعر

اسلاميتان لا جاهليتان . هذا من جهة . ومن جهة ثانية ، نجد ان الغاية التي يهدف اليها هذا الشعر هي الجهاد في سبيل الحكم الصالح ، ومحاربة الطغيان والظلم ، وتوثيق التعاون وتعميق الوحدة فيما بين الافراد الذين يدينون بأفكار الخوارج . وفي هذا كله ، كانوا ينددون بالنظام السياسي السائد ، وبالفساد الروحي والاجتماعي ، ويدعون الى حكم جديد . ومن هنا لا نجد فيه نوعية العلاقات التي كان يعكسها الشعر الجاهلي - الاموي .

وفي مرحلة الحكم الاموي ، اشتد صراع الآراء ، لاشتداد الخلاف حول الحكم والسياسة . ولهذا أصبحت الحاجة الى التعبير عن الرأي ضرورة ملحة ، بقدر ما أصبحت الحاجة الى مكافحته ، بالنسبة الى الخصم ، ضرورة ملحة ، كذلك . هذا الوضع اتاح للشاعر مناسبة فريدة : التعبير عما يحبه ، ويريد الآخرون - الخصوم ان يحولوا بينه وبين هذا التعبير . اصبح الشاعر مأخوذا بين قطبين : الحرية ، على غرار الجاهلية ، الحرية اللازمة لعقيدته السياسية والفكرية والتي لا يجد دونها ، معنى لحياته ، والضغط الذي يمارسه عليه الاتجاه السياسي السائد ، في الحكم وفي الحياة العامة . ومن هنا يُعَدُّ شعر الخوارج من حيث انه تعبير عن حريتهم الفكرية ، وعن ربط وجودهم بهذه الحرية ، موقفا يتجاوز اطاره التاريخي ، بحيث يصح ان نسميه موقفا انسانيا يكشف عن تطلعات الانسان في كل عصر .

وهذا الموقف يشكل في ذاته ، ايا كان مضمونه ، تقدما في النظرة من حيث انه يؤكد على ان الحرية جوهر الانسان وعلى انها ، لحظة ترتبط بالعقيدة ، اعلى من الحياة نفسها . وتتضح اهمية ذلك ، اذا ذكرنا ان التعبير الشعري الحقيقي ليس الذي يتناول ما شاع واصطلح عليه وسمع به ، وانما هو الذي يتناول اعمق ما في النفس الانسانية ، ويكشف عن اخرج ما فيها ، او ما تواجهه ، لا بالنسبة الى عوالمها الداخلية وحسب ، وانما كذلك ، بالنسبة الى علاقاتها مع العالم الخارجي .

واذا كان امتياز الانسان هو في انه يطرح الاسئلة ، فان فقدانه القدرة على هذا الطرح ، يعني فقدانه لخاص خصائصه . ومن هنا تعشق الانسان للجرأة في التعبير اي لرفض منطق الامر والنهي ، واحترامه لجميع الذين يموتون في سبيل آرائهم ، وان كان مخالفا لهم ، وتعاطفه معهم .

وتتضح اهمية هذا الموقف ، من جهة ثانية ، في انه يؤكد حرية الانسان - العقيدة او الفكرة ، لا الانسان - الجنس او القبيلة . فامتياز الانسان كامن في نوعية فكره وعقيدته ، لا في نوعية جنسه او طبقاته او قبيلته . واذا تذكرنا ان في مجتمعنا العربي نزعات قائمة حتى اليوم تميل الى ان تضع امتياز الانسان في انتمائه الطائفي او في انتمائه القومي - العرقي ادركنا مدى التقدم في نظرة الخوارج ، لا من حيث الدرجة وحسب ، بل من حيث النوع كذلك . ثم اننا نجد في موقف الخوارج ، على الصعيد الاجتماعي - السياسي تأسيسا لروح المعارضة : معارضة الوضع القائم في سبيل وضع افضل . والمعارضة الغاء للواحدية او الاوحدية التي تتنافى مع مفهوم الديموقراطية ، والتي تترجم في الحياة العملية الى الصيغة التالية : الحاكم دائما على حق ، ايا كان ، اما الآخرون الذين ليسوا مع الحاكم ، فهم على ضلال ايا كانوا .

اما من ناحية البناء الفني ، فان القصيدة الخارجية لم تتبع المنحى الذي تبعته القصيدة الجاهلية ، وتابعت ، قليلا او كثيرا ، القصيدة العربية حتى أواخر العصر العباسي . ولا نزال نجد ، حتى اليوم ، في الشعر العربي الراهن ، اصداً وآثار لهذه المتابعة .

فالقصيدة الخارجية لا تتناول أغراضا متعددة كأن تبدأ بالوقوف على الاطلال او بالغزل ، ثم تنتقل الى المدح ، فالى مقصد الشاعر او غيره من الاغراض . وانما تتناول فكرة واحدة - وهي اذا تناولت فكرتين او ثلاثا ، فانما تكون مترابطة بحيث يمكن القول انها تشكل فكرة عامة واحدة . ومن هنا جاءت وحدتها الداخلية . هذا من ناحية .. ومن ناحية ثانية ، نلاحظ في القصيدة الخارجية انعدام الصنعة الفنية . فهي نوع من الحديث

بين شخصين او اكثر ، وهي جزء من الحياة اليومية . وهي تجسيد لفظي لقناعات نهائية . وهذا كله لا يحتاج الى صناعة فنية ، اصف الى ذلك ان الشعر عند الخوارج لم يكن مهنة ، او غاية لذاتها ، وانما كان وسيلة لخدمة مذهبهم ، والتعبير عنه . ولعل في هذا ما يفسر كون معظم الشعر الخارجي مقطعات يغلب عليه طابع الخطبة والارتجال والتقرير .

وبما ان هذا الشعر تعبير عن مذهب معين ونتيجة له ، فقد تضاءلت او اضمحلت فكرة التقليد ، عند الشاعر الخارجي . واذا تذكرنا رسوخ التقليد في الحياة الشعرية العربية بحيث انه تحول الى مقياس وقيمة ، ندرك اهمية ابتعاد الشاعر الخارجي عن التقليد . ذلك ان هذا الابتعاد دليل على انه لم يأخذ مادة شعره من شعراء سبقوه او عاصروه ، وانما استمدتها من فكره هو وخبرته هو . هذا يعني ان الانفصال ، الزمني والفكري ، الذي يحدثه التقليد بين الانسان وحياته ، غير موجود في شعر الخوارج . ففكرهم هو نفسه زمنهم النفسي والشعري ، والحياتي . ولهذا حقق شعرهم وحدة عميقة بين ايقاع حياتهم الخارجية وايقاع حياتهم الداخلية .

وفي منحى الصدور عن تجربة سياسية - مذهبية محددة ، تشير بشكل خاص الى الكميت بن زيد (١٦٣) ، وقد اقترن شعره بالدعوة الى الثورة على « اهل الضلالة والتعدي » (١٦٤) وعرف بأنه كان من اشد الدعاة لزيد بن علي . والكميت من اوائل الشعراء الذين بدأوا الشعر المذهبي . وقد اقام اتجاهه على التبشير بالمذهب ، لكن بأسلوب جدلي . ومن هنا يصدر في شعره المذهبي عن العقل والعاطفة معا . فهو ينقل الفكرة بحماسة مؤمن بها مدافع عنها . وشعره لذلك يجري ضمن نظام فكري واضح : يقرر حق الهاشميين ويحتج لهذا الحق . وفي هذا قيل منه انه اول من فتح باب الاحتجاج للشيعة (١٦٥) ، وانه خطيب لا شاعر . فالشعر عنده جدل عقلي يتزن بالوزن .

وفي هذا المنحى تشير ايضا الى ثابت قننة (١٦٦) ، وايمان بن حريم (١٦٧) .

ويمكن ان نلحق بهذا المنحى نزع التعليم التي نشأت مع رجز رؤية .
وتتمثل أهمية رؤية في ناحيتين : الاولى لغوية ، فرجزه كان مستودع اللغة
الجاهلية في عصره ، وكان يقال عنه : « اخذ عنه وجوه أهل اللغة ، وكانوا
يقتدون به ، ويحتجون بشعره ، ويجعلونه اماما » (١٦٨) وهو نفسه يشير
الى ذلك (١٦٩) . اما الناحية الثانية فتعليمية ، ولا يقتصر التعليم على
الافكار وحدها ، وانما يشمل اللغة ايضا .

لكن ليس للشعر المذهبي ، سواء كان تعليميا او تبشيريا ، أهمية من
الناحية الفنية الخالصة ، وانما ترتبط أهميته بتحويل الشعر من مجال
التعبير عن المشاعر والانفعالات ، الى ان يعبر ايضا عن الافكار والعقائد ،
بحيث اصبح الشعر تعبيرا عقليا يستند الى الدليل والبرهان . واذا كانت
التجربة المذهبية - التعليمية قد فتحت مجالا جديدا امام التعبير الشعري،
فان نتاجها ، بحد ذاته ، يمكن ان يوصف بأنه شعر مطلق ، بمعنى انه
يضعنا في اطار فكري جاهز ، مسبقا .

خلاصة عامة

فكر المسلمون الاوائل وسلخوا انطلاقا من ايمانهم بان الدين الاسلامي اساس ومقياس للنظرة الى الغيب والى الحياة الانسانية معا . وقد ربطوا ربطا عضويا بين الدين وتنظيم الحياة من جهة ، وبينه وبين اللغة والشعر والفكر ، من جهة ثانية . وبما ان الدين نزل في قريش ونطق باللغة العربية ، فقد جعلوا من القرشية شرطا لصحة الامامة ، وجعلوا من النموذج الكامل للغة ، اي الشعر الجاهلي نموذجا ومقياسا لكل شعر يأتي بعده . وهكذا قرنوا الفكر والسياسة بالدين ، فصحة الموقف السياسي تقاس بصحة الدين ، وصحة الشاعر (والفكر بعامة) تقاس كذلك بصحة دينه . ومن هنا تجسدت الثقافة الاسلامية - العربية ، عمليا ، في مؤسسة الخلافة ، اي في الدولة ونظامها . واصبح كل شيء في هذه الثقافة ، سواء كان شعرا او لغة او فلسفة او غير ذلك شكلا من اشكال الدين او امتدادا له او تفريعا عليه .

وقد استند مفهوم الاتباع او الثبات في الدين والسياسة والشعر الى دعوى متابعة السنة النبوية ، وتمثلت هذه المتابعة ، فكريا ، في اتخاذ السنة والقرآن معاير لصحة الفكر والحكم وينابيع لهما . وبما ان المتابعة موقف تمليه طريقة الفهم او طريقة التفسير ، وهذه الطريقة نفسها تتأثر بالظروف الاقتصادية والاجتماعية ، فقد نشأت تعددية في طرق الفهم حتى قبيل وفاة الرسول ، في اجتماع السقيفة . وبدءا من هذا الاجتماع ونتائجه نشأ انقسام في المعاني مواز لانقسام المجتمع الاسلامي الى طبقات ومصالح . وانتصرت في هذا الانقسام قريش وفرضت سيادتها وسياستها ، وكان من الطبيعي تبعا لذلك ، ان تفرض طريقة فهمها والمعاير والقيم التي تصدر

عنها . ولئن أدى هذا الانتصار الى انحسار طرق الفهم الاخرى والمعاني الناشئة عنها ، فانه لم يؤد الى القضاء عليها ، فأخذت تبرز وتنمو وفقا للظروف الملائمة . وبدأت التناقضات بين المعاني تزداد تبعا لتزايد التناقض الاجتماعي . وفي هذا التناقض كائت الطبقة السائدة تستند في صراعها مع الطبقات الاخرى الى شرعية الخلافة وحقها الديني فيها . بينما أخذت الطبقات الاخرى تستند الى فهم «جديد» للدين، متأثر بظروفها الاجتماعية وشروط حياتها ، ان لم يكن نابعا منها . وفي هذا الفهم الجديد تتمثل جذور التحول . فاذا كانت جذور الثبات تكمن في موقف يُعيد كل شيء الى معيار وُجد في الماضي ، ويشكل استمراره ، كما يفهم وينمارس ، ضمانا لاستمرار الطبقة السائدة ، فان جذور التحول تكمن ، على العكس ، في موقف يُعيد كل شيء الى الانسان وحقه ، ككائن عاقل ، بالشك والتساؤل والبحث . وطبيعي ان يحافظ الموقف الاول على الماضي كما هو ، لان في استمراره استمرارا لقيادة الطبقة التي تمثله وان يعمل الموقف الثاني على اعطاء صورة اخرى لهذا الماضي يرى انها الصورة الصحيحة لان تغلب هذه الصورة يعني تغلبا على الطبقة السائدة ، وسيادة الطبقة المسودة . كان الموقف الاول يرى الى الحاضر في ضوء الماضي ، وكان الموقف الثاني يرى على العكس ، الى الماضي في ضوء الحاضر . الاول يصدر عن الثبات او الاتباع ، اما الثاني فيصدر عن الابداع او التحول .

وكان مقتل الخليفة عثمان ايلانا بدخول الحياة الاسلامية في صراع كان كل طرف فيه ينفي الطرف الآخر ، فلم يكن طابع السياسة والثقافة جدليا ، يتم في حركة من الانفتاح والتفاعل ، الاخذ والعطاء فيما بين الاطراف بقدر ما كان طابعا دَحْضِيًّا ، يعتقد فيه كل طرف انه على الحق المطلق ، وان غيره على الباطل . ومن هنا دخل العنف في بنية الحياة الاسلامية ، بشتى مستوياتها . وربما كان ذلك عائدا الى كون الصراع في المجتمع الاسلامي ، بدءا من مقتل عثمان ، صراعا حول معنى الاصل من جهة ، وحول السنة التي تكفل ثباته واستمراره من جهة ثانية . وفي هذا ما يفسر نشأة علمين متقابلين : علم السنة كما تحدر من ابي بكر وعمر وعثمان ، وعلم السنة

كما تحذر من علي ، ويفسر تبعاً لذلك ، نشأة جبهتين متقابلتين : الجبهة التي تكونت حول علي ، والجبهة التي تكونت حول ورثة عثمان الذين مثلهم معاوية . وقد اصطلح على تسمية الاولى بالشيعة ، وعلى تسمية الثانية بالسنة ، وهو اصطلاح يعوزه الكثير من الدقة ، ذلك أن الشيعة تتركز ، هي الاخرى ، بالسنة النبوية تمسكاً مطلقاً .

وكانت فترة الخلافة الاموية ، مرحلة صراع مزدوج : بين العربي والعربي من جهة ، وبين العربي والمولى من جهة ثانية . وكانت على الصعيد الحضاري العام ، مرحلة سادت فيها طبقة اسلامية بجوهر جاهلي ومظهر قيصري ، مستندة الى مبدأ اساسي هو مبدأ الافضلية العربية التي تتمثل بالافضلية القرشية . ولعبت هذه الطبقة ، وهي الاسرة الاموية وانصارها ، فيما يتعلق بالموروث العربي ، دوراً مزدوجاً : عادت ، سياسياً ، الى ما قبل الاسلام ، فأذكت من جديد لهب العصبية القبلية وكل ما يتصل بها لكي تواجه العناصر غير العربية ولكي تضرب العرب بعضهم ببعض ، واستندت الى تفسير خاص للسنة كما مارسها الخلفاء الثلاثة الأول ومن تابعهم ، لكي تجد لسلطانها السياسي مسوغاته وركائزه الدينية . وهكذا اكدت الموروث الديني والادبي بمعايره المستقرة جماعياً : الشعر محاكاة لما أسسه شعراء الجاهلية ، والفكر الديني محاكاة لما تأسس في متابعة الخلفاء الثلاثة الاول ومتابعة تابعيهم . وفسرت هذه المتابعة بما يؤكد امرين : الاول تأييد الخلافة الاموية ، والثاني أن يكون تفكير الفرد تنوعاً على تفكير الجماعة يدعمه ويزيده وضوحاً وثباتاً . والجماعة هي ، عملياً ، الفئات التي تقرر الخلافة بما هي وكما هي ، والتي لا تعمل بهدي رأي مستحدث ، وإنما تعمل بهدي ما رآه السلف ، كما مورس واستقر . ومن هنا تأسست اتباعية تقوم على الايمان بأولية ثابتة ، كاملة ومطلقة . والدين اساس هذه الاتباعية وباسمه اضيفت اشكالها وابعادها ومعاييرها على السياسة والادب . ومن هنا اكتسبت الصلة بين الثقافة والسياسة بدءاً من العهد الاموي ، بعداً اكثر وضوحاً وفعالية . فان يحكم الخليفة على شاعر لفسقه او تعهره ، او على مفكر لالحاده او لبدعته ، امر لم يكن يعني انه يحكم عليه دينياً او

اخلاقيا وحسب ، وانما كان يعني انه يحكم عليه سياسيا ايضا . وبما ان للتطور الاقتصادي تأثيرا حاسما بحيث تتغلب ، اخيرا ، الضرورة الاقتصادية ، فقد كان الشاعر ، بخاصة ، ينتج قصائده لكن داخل نظام اقتصادي لا يقدر ان يعيش الا اذا خضع له سياسيا . هكذا كان العهد الاموي استمرارا للتقديم وبخاصة في الشعر . فاذا كان صحيحا ان الشاعر يعكس مطالب جمهور معين فان الجمهور الغالب في العهد الاموي كان قبليا . ومن هنا كان الشعر الغالب في هذا العهد ، قبليا - اي صورة عن الوضع الاجتماعي - الاقتصادي الذي كان سائدا . والتقييم الشعري والديني والسياسي كان هو ايضا استمرارا للتقديم . فالافضل في الشعر هو الذي لا يكتب الشعر بـ « رايه » ، بل الذي يكتبه بـ « راي » السلف الجاهلي . والافضل للخلافة هو الاقرب الى النبي بنسبه القرشي ، لا الافضل بحكمته وعدالته ، وبجدارته كإنسان ، سواء كان قرشيا او غير قرشي ، ابيض او اسود .

هكذا صار الدين دين النظام وتوحد بالواقع السياسي لهذا النظام . واصبح النظام ينظر الى الواقع من حيث انه يجب ان يتكيف وينسجم مع سياسته ومع « دينه » في آن ، ذلك ان النظام تجسيد للتآلف بين الله والعالم ، الغيب والواقع . واصبحت الثقافة ، انطلاقا من ذلك ، لا تتعارض مع الواقع القائم بل تتحد به ، وتصبح موضع اللقاء والوحدة بين نظر الدولة وعملها . أصبحت الثقافة والدولة شيئا واحدا .

لكن ، اذا كان العهد الاموي قبليا في بنيته السياسية - الاجتماعية العامة فقد كان كذلك عهد تململ نحو ما يتجاوز القبلية الى بنية اسلامية يتساوى فيها الجميع عربا او غير عرب ، ممن آمنوا بالدين الاسلامي . وكما كان هذا التملل علامة انقسام في الطبقات الاجتماعية . فانه كأن ثلاثة انقسام في المعاني . اما الطبقة الحاكمة فترث ، وهي اذن ستفكر وتعمل من موقع الوارث المسيطر ، اي انها ستتمسك بالمعاني المستقرة الشائعة عن الدين وممارسته والتي قبلها الاثر من الناس ، وبالتقاليد والنصوص

الظاهرة التي تدعمها . اما الطبقات المتملطة او المسحوقة فانها ستشدد على ما يعطي للدين معناه الحقيقي كما تراه ، وسوف تفسر النصوص بما يلائم هذا المعنى ، اي بما يلائم حياتها وحاجاتها وطموحها . وهكذا كان العهد الاموي بداية الصراع في المجتمع الاسلامي بين المعاني على مختلف المستويات . وكانت الطبقات الحاكمة استمرارا لسيطرة قريش ، في الجاهلية ، اقتصاديا وسياسيا .

اما الطبقات المسحوقة فكانت افكارها ومواقفها تجسيدا للتحول وتعبيرا عنه في آن . وقد تمثل التحول ، على الصعيد النظري الفكري ، بما سمي الباطن او الحقيقة ، مقابل الظاهر او الشريعة ، وتمثل على الصعيد السياسي الاجتماعي ، بالدعوة الى الاشتراكية او المساواة الاقتصادية . واقترن النظر بالعمل فكانت الثورة المستمرة .

ومن هنا اختلفت مهمة الشاعر والمفكر ، بعامة ، في العهد الاموي ، بحسب موقعه . فالمنخرط في النظام السائد كان ينتج ثقافة تعبر عن القيم الموروثة او السلفية السائدة ، والمنخرط في رفض هذا النظام او الثورة عليه كان ينتج ثقافة تعبر عن التحول وامكاناته وآفاقه . وكان في ذلك ما يشير الى التطور اللامتناهي في العهد الاموي ، او الى التفاوت بين تطور البنية التحتية الاقتصادية وتطور البنية الثقافية الفوقية . ولئن كانت القيم ومعاييرها موجودة ، في الحالة الاولى ، بشكل قبلي ، فقد كانت في الحالة الثانية تنبع من تأويل جديد للمعاني القديمة او من محاولة ابتكار قيم جديدة .

وفي الصراع الديني - السياسي ، فصلت نظرية الإرجاء بين العقيدة والسياسة ، وقالت بأن العمل ليس ركنا من اركان الايمان . ومن هنا كان الارغاء ، على الصعيد العملي ، مسألة او حيادا . كان تعبيرا عن الرغبة في استنباط مسلكية وتفكير يمكن بهما العيش في توافق مع النظام القائم ، بعيدا عن الموالاة والمعارضة معا . لكن مثل هذا الموقف يخدم ، في التطبيق ، النظام القائم . والواقع ان القائلين بالارغاء كانوا يرفضون الثورة على النظام مهما كان فاسدا ، او كانت المبادئ التي يقوم عليها تخالف مبادئهم . فكل من أعلن اسلامه مسلم مؤمن ، في نظرهم ، ولا تخرجه عن ايمانه

المعصية او الكبيرة ، وليس من حق الانسان ان يحكم في ذلك ، وانما الحق في الحكم لله وحده . وهكذا اعترفوا بالحكم الاموي وشرعيته والتقوا ، من هذه الناحية ، مع اهل الاتباع السياسي .

لكن نشأت ، مقابل ذلك ، نظرية خلع الوالي او الخليفة الجائر ، وتجاوز فرشية الخلافة الى مبدأ الاسلاموية القائل بأن الخلافة للأجدر ، يتساوى في ذلك القرشي وغيره ، ويتساوى الرجل والمرأة .

وقد اثبتت عن النظرية القائلة بالمساواة السياسية بين المسلمين ، نظرية المساواة الاقتصادية فيما بينهم . واذا كانت نظرية المساواة تجسدت ، بشكلها النموذجي الاول ، في عقيدة الخوارج ، فان النظرية الثانية تجسدت ، بشكلها النموذجي الاول ، في ثورة المختار الثقفي . وقد اتخذت هذه الثورة طابعا شبه طبقي ، فاتهمت بأنها ثورة « عبيد » ، وبأن انتصارها يعني القضاء على السلطان العربي .

واقترنت النظريتان بمبدأ العمل للقضاء على الظلم . ويتضمن هذا المبدأ فكرة العدالة المستمرة اجتماعيا ، تقابلها ، دينيا ، فكرة الامامة المستمرة . وهي تعني ان النبوة لا تقتصر على فترة الوحي المعروفة ، وانما هي علم ابدى يشع نوره باستمرار على الارض سواء ظهرت في شخص معين ، او ظلت كامنة عند الله . فالنبوة لا نهائية ، أي لا خاتمة لها . وفي مناخ هذه الفكرة نشأ القول بعصمة الأئمة ذلك ان علمهم لدني ، وليس كسبيا كما هو شأن العلم لدى البشر . كذلك نشأ القول بالرجعة او المجيء . ومن هنا القول بـ « المهدي المنتظر » الذي « سيملا الارض عدلا كما ملئت جورا » . فالامام امام الازل والزمان ، وسيد الابدية والتاريخ في آن . ونشأت كذلك فكرة التأويل ، وتعني في اشتقاقها الظاهر العودة الى الاول ، لكنها تعني ، على المستوى التاريخي ، تفسير الاول ، بما يلائم التالي . انها تعني ، بتعبير آخر ، تفسير القديم بما يلائم المحدث .

ومن هنا يمكن اعتبار مفهوم الامامة ثورة دينية - اجتماعية في آن .

الامامة اكبر من خلافة ، او هي غيرها . الخلافة لقب سلطوي - سياسي اطلق على الشخص الذي خلف رسول الله ، اكثر مما هي لقب ديني . انها « نيابة عن صاحب الشريعة في حفظ الدين وسياسة الدنيا » . غير ان الخليفة يمكن ان يسمى اماما « تشبيها بامام الصلاة في اتباعه والافتداء به » (١) ، من حيث نيابته عن صاحب الشريعة .

ويختلف الامام عن الخليفة في ان الامامة اولا حق اصلي ، اما الخلافة فسلطة اكتسابية واقعية . ويختلف ثانيا في ان الخلافة عن الرسول مطلقة في مسائل الدنيا لكنها مقيدة في مسائل الدين ، اما الامامة فمطلقة في الدين والدنيا . ويختلف ثالثا في ان الخليفة ليس نائبا عن الله ، اما الامام فينوب عنه . لكن ذلك لا يعني غياب الله ، وانما يعني ، على العكس ، مزيدا من حضوره الساطع الحي . فالامام خليفة الله وخليفة الرسول في آن . وهذه الخلافة - النيابة ليست اختيارا من الناس وانما هي اختيار من الله . واذا كان الله هو الذي يختار الامام الذي ينوب عنه ، فقد خصه بالعلم كله ، ما كان وما يكون ، وعصمه عن الخطأ .

والله لا يعلم الامام بالوحي ، فهذا خاص بالنبي وقد انقطع بعده . لكنه يعلمه « بالالهام والنكت في القلب ، والنقر في الاذن ، والرؤيا في النوم ، والملك المحدث له » (٢) .

ويقتضي هذا النوع من المعرفة ان يكون الالهام الالهي مستمرا ، ومن هنا نشأت مع فكرة الامامة المستمرة ، فكرة النبوة المستمرة .

(١) مقدمة ابن خلدون ، ص ١٩١ . لكن بعضهم ، كما يشير ابن خلدون ، يجيز تسمية الخليفة بخليفة الله ، « اقتباسا من الخلافة العامة التي للادميين » . وقد نهى ابو بكر عنه لما دعي به ، وقال : لست خليفة الله ، ولكني خليفة رسول الله .

(٢) المقالات والفرق ، لسعد بن عبد الله الاشعري (توفي ٣٠١ هـ) طهران ١٩٦٣ ، ص ٩٧ .

وقد اقتضت نظرية المعرفة الامامية نظرية في الوجود ، او لعل الاولى اثبتت عن الثانية ، فالامام خلق من النور ، قبل ان يخلق آدم (٣) ، وهو نور مستمر ، لكنه باطن . غير ان بطونه هو ، في الوقت نفسه ، حضور او ظهور . فثمة جدلية من الحضور - الغياب ، او من الابدية - الزمان ، في نظرية الامامة . والمهدي المنتظر هو نقطة اللقاء في الجدلية ، او هو الحاضر الغائب . فالحقيقة كامنة في هذه اللحظة من التقاء الزمن بالابد ، وهي لحظة غائبة ابدا ، حاضرة ابدا .

وبما ان الامام نور هو اول المخلوقات ، فان ذلك يعني ان الله خلق الاشياء به ، أي عرفها به . وبما ان نهاية الزمان عودة الى بدايته ، فان علم الامام الذي هو علم البداية ، هو علم النهاية ايضا . ومن هنا سمي علمه «علم الآفاق» .

وقد اوحى ذلك ان الامامية تقول بالحلول ، وهو ما تنفيه ، بحسب منطقها ذاته ، نفيا قاطعا . فالامام اسم الله من حيث انه ينبيء عنه ، كما ينبيء الاسم عن المسمى . والاسم الذي هو فرع للاصل ، لا يعرف الاصل بذاته ، بل بصفاته . فالله لا يعرف بذاته قطعا . والمنبيء عن الله ليس الاسم الظاهري للامام اي الاسم المصوّت ، المركب من الاحرف الهجائية ، فهذا اسم للظاهر لا للذات . ويعني ذلك ان الامام اسم لله وليس تجسيدا له ، او هو صفة لله ، وليس عين الله .

وتقتضي الامامة وحدة كاملة بين الدين والسياسة، من اجل الارتفاع بالعالم الارضي الى ان يكون صورة عن العالم السماوي ، فتتحقق في العالم الارضي غبطة الحياة وغبطة المعرفة معا . وربما اختلطت الامامة هنا ، لدى بعض الباحثين بالتبوقراطية التي تسوغ السلطة المطلقة وتجعل الدين

(٣) الائمة خاصة الله ، « انشأهم في القدم ، قبل كل مذكور ومذكور » (الخطبة الغديرية ، مستدرک نهج البلاغة ، طبعة بيروت ، ص ٧٩) .

وسيلة لخدمة الدنيا . غير ان الامامة ، في مفهومها الاساسي ، بعيدة عن ذلك ، فهي لطف إلهي ، وهي تقتضي ان يكون العالم تجسيذا لهذا اللطف . انها نوع من العودة الى البراءة الاولى ، حيث يصدر البشر في علمهم عن ينبوع واحد، ويصدرون في عملهم عن تعليم واحد . وهكذا تبدو الامامة شكلا اسما للطوباوية .

ومن هنا كانت الامامة اصلا اول في الدين والحياة ، وليست مصلحة كبقية المصالح الاجتماعية . وقد اقترن القول بالامامة ، تاريخيا ، باعلان الثورة في سبيل القضاء على الظلم والجور ، واقامة الحق والعدل . وكانت للطبقات التي تبنت نظرية الامامة وناوات أو حاربت الدولة الاموية ، طبيعة اجتماعية محددة ، هي طبيعة الفئات المسحوقة . وفي حين كانت الدولة الاموية تفرض نفسها كضرورة إلهية ، وكضرورة طبيعية ، بالتالي . لانها الهية ، كانت هذه الطبقات تعمل على تخطي هذه الضرورة الى الحرية ، وعلى تخطي الطبيعة الى الانسان . كانت تحاول ان تلغي شروط الحياة السائدة في سبيل شروط اكثر حرية وتقدما . بل ان هذه الحركات كانت تعمل على تحويل ما يوصف بأنه طبيعي، الى شكل تاريخي يمكن تجاوزه .

الهوامش

هوامش المقدمة ص ٣٥ - ١١٤

(١) أنظر الى الدين هنا من منظور انتروبونوجي فأدرسه من حيث أنه « أصل » كما يعبر الغزالي ، في علاقته مع الظواهر الاجتماعية ، السياسية والثقافية وغيرها ، وفي تأثيره ونتائج هذا التأثير . ولا أعرض له في ذاته ، سلبا أو ايجابا ، ولا ادخل ، بالتالي ، في جدل المفاضلة بين المذاهب . وتبعاً لذلك ، فأنني لاحظ الدين وأصفه ، لا كما هو في ذاته ، بل كما فهم ومورس وساد .

(٢) راجع في هذا الممد :

Massignon, L., Parole donnée, Paris 1970, PP. 352-360.

(٣) احياء علوم الدين ، للغزالي (طبعة دار الشعب) : ٣٠/١ .

(٤) كشف اصطلاحات الفنون ، للتهانوي : ١٢١١/٥ - ١٢١٥ .

(٥) راجع رسالة عمر في القضاء الى ابي موسى الاشعري : الكامل للمبرد : ١٢/١ - ١٤ .

(٦) توالي التأسيس لابن حجر ، ص ٦٤ .

(٧) درء تعارض العقل والنقل ، لابن تيمية : ٢٣٢/١ .

(٨) كشف اصطلاحات الفنون : ٥٠٣/٢ .

(٩) المصدر نفسه : ٥٠٣/٢ ، فالدين لغة هو : العادة ، السيرة ، القهر ،

القضاء ، الحكم ، الطاعة ، الحال ، الجزاء ، السياسة ، الرأي .

(١٠) الشامل في أصول الدين ، للجوين (- ٤٧٨ هـ) ، ص ٣٤٥ - ٣٤٧ .

- (١١) مقالات الاسلاميين : ٥٨/٢ ، ٢٠٠ .
- (١٢) اعتمد هنا بشكل خاص ، على كتاب : النظريات السياسية والإسلامية ، لمحمد ضياء الدين الرئيس ، ص ٢٥٨ وما بعدها .
والجمل والعبارات التي اضعها بين قوسين هي لصاحب الكتاب .
- (١٣) النظريات السياسية الإسلامية ، ص ٢٦٢ .
- (١٤) فاضل الفقهاء بين الفرض العيني وفرض الكفاية ، فرأى معظمهم تفضيل الاول ، غير ان تاج الدين السبكي يذكر في كتابه جمع الجوامع (٩٨/١) ان الاسفراييني وامام الحرمين والجويني يفضلان الفرض الكفائي .
- (١٥) ورد للماوردي عن الامامة في كلمة له ما يلي : « فكانت الامامة أصلاً عليه استقرت قواعد الملة ، وانتظمت به مصالح الامة » . (الاحكام السلطانية ، ص ٣) .
- (١٦) الا عند سعيد بن المسيب ، فهو دائماً فرض عين . (نقلاً عن : النظريات السياسية الإسلامية ، ص ٢٦٩) .
- (١٧) النووي ، المنهاج بشرح الرملی : ١٩١/٧ .
- (١٨) المصدر السابق ، الصفحة نفسها .
- (١٩) الاحياء : ١٦/١ .
- (٢٠) رد المحتار على الدر المختار (طبعة الحلبي بمصر) : ٣٢/١ .
- (٢١) الاحكام السلطانية ، ص ١٥ . ويحدده في مكان آخر في كتاب « ادب الدنيا والدين » (ص ١١٦) بقوله : « حفظ الدين من تبديل فيه ، والحث على العمل به من غير اهمال له » .
- (٢٢) روضة الطالبين وعمدة السالكين ، طبعة المكتب التجاري ببيروت ، ص ٨ .
- (٢٣) المصدر نفسه ، ص ٨ .
- (٢٤) لمع الادلة ، للجويني ، الدار المصرية ، القاهرة ١٩٦٥ ، ص ١٠٦ . وهو هنا يشير الى آيات مثل : « خالق كل شيء فاعبدوه » (الانعام : ١٠٢) « قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار » (الرعد : ١٦) .
- (٢٥) المصدر نفسه ، ص ١٠٧ .

- (٢٦) الصافات : ٩٤ .
- (٢٧) كتاب التمهيد ، للباقلاني ، تحقيق الاب رتشد يوسف مكارثي اليسوعي ، المكتبة الشرقية ، بيروت ١٩٥٧ ، ص ٣٠٣ .
- (٢٨) الاعراف : ١١٤ .
- (٢٩) الصافات : ٩٣ .
- (٣٠) كتاب التمهيد ، ص ٣٠٤ .
- (٣١) الروم : ٢١ - ٢٢ .
- (٣٢) الملك : ١٣ - ١٤ .
- (٣٣) قاطر : ٣ .
- (٣٤) النحل : ٢٠ .
- (٣٥) الرعد : ١٦ - ١٧ .
- (٣٦) كتاب التمهيد ، ص ٣٠٦ .
- (٣٧) المصدر نفسه ، ص ٣٠٧ - ٣٠٨ .
- (٣٨) باب القول في الارزاق ، باب القول في الاسعار ، ص ٣٢٨ - ٣٣١ .
- (٣٩) الخاص ، لغة ، ما يوجب الانفراد ، واصطلاحاً : كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد « والعام ، لغة : الشامل ، واصطلاحاً : « كل لفظ ينتظم جمعا سواء اكان باللفظ او بالمعنى ، والمشارك هو « ما وضع لعدة معان مختلفة والمراد واحد منها ويدرك بالتأمل في معنى الكلام لغة » ، والمؤول هو « احد معاني المشترك الذي ترجع على غيره بغالب الرأي » . (راجع : المدخل الى علم اصول الفقه محمد معروف الدواليبي ، الطبعة الخامسة ، دار الكتاب الجديد ، بيروت ١٩٦٥ ، ص ١٤٣ - ١٤٤ و ٤٢٦ - ٤٢٧) .
- (٤٠) المصدر السابق ، ص ٤٢٧ .
- (٤١) المصدر نفسه ، ص ٤٢٧ .
- (٤٢) المصدر نفسه ، ص ٤٢٨ .
- (٤٣) المصدر نفسه ، ص ٤٢٨ - ٤٣٠ .
- (٤٤) المصدر نفسه ، ١٤٠ - ١٤٢ . وانظر دراسة مفصلة عن هذه القضايا في المصدر نفسه ، ص ١٣٦ - ٢٤٧ .

(٤٥) المصدر نفسه ، ص ١٥١ . انظر ايضا : ابو حنيفة ، لمحمد ابي زهرة ، (دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٤٧ ، ص ٢٥٣) .

(٤٦) المدخل الى علم اصول الفقه ، ص ١٥٣ .

(٤٧) المصدر نفسه ، ص ١٥٥ . وانظر استكمالا وتوسعا : اصول البزدوي وشرحه (استنبول ، ١٣٠٨ هـ .) : ٣٠٤/١ وما بعدها .

(٤٨) المصدر نفسه ، ص ١٥٥ - ١٥٦ .

(٤٩) المصدر نفسه ، ص ١٥٦ - ١٥٧ ، ١٥٩ .

(٥٠) المصدر نفسه ، ص ١٦٥ - ١٦٦ .

(٥١) الموازنة : ٣٨/٢ ، ٢١٣ ، ٤٩٥/١ .

(٥٢) المصدر نفسه : ٤١٥/١ .

(٥٣) المصدر نفسه : ٣٥٣/٢ .

(٥٤) وهي مستمدة من الآية : « كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون » (الصف : ٣) .

(٥٥) مستمدة من الحديث : « ان الله بعثني بجوامع الكلم ، واختصر لي الحديث اختصارا » . وقد اورده المحاسبي (توفي سنة ٢٣٤ هـ) في كتابه المسائل في اعمال القلوب والجوارح ، ص ١٣٤ .

(٥٦) المصدر نفسه ، ص ١٣٤ .

(٥٧) المصدر نفسه ، ص ١٣٥ .

(٥٨) المصدر نفسه ، ص ١٣٦ .

(٥٩) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(٦٠) المصدر نفسه ، ص ١٣٧ . ويعلق المحاسبي على هذه الكلمة بقوله : « فهذا من البيان (يقصد بيان الحجاج) الذي كأنه سحر يسحر العقول حتى تميل اليه » .

(٦١) المصدر نفسه ، ص ١٣٧ .

(٦٢) المصدر نفسه ، الصفحة ذاتها .

(٦٣) أورد المحاسبي بعض الروايات التي تؤكد هذه الامور عن النبي والصحابة اثبتتها فيما يلي :

١ - روى عن الاوزاعي عن عروة الرسول قال : « شرار امتي الذين ولدوا في النعيم ، وغدوا به ، همهم الوان الطعام والوان البيان ويتشدقون في الكلام » .

٢ - روى ابو هريرة ان النبي قال : « ايها الناس قولوا بقولكم ، لا يستهوينكم الشيطان ، فان تشقيق الكلام من الشيطان » .

٣ - ويروى هذا الحديث بشكل آخر : جاء رجل الى النبي ، فقال : « انت سيد قریش » ، فقال : « السيد لله » ، فقال : « انت افضلها قولا واعظمها طولا » ، فقال رسول الله : « ليقل احدكم ولا يستهوينه الشيطان » .

٤ - ويروى ان عمر بن الخطاب ، خطب ، فقبل له : « لو زدتنا ؟ » ، فقال : « امرنا باقصار الخطب » .

٥ - ويروى ان الحسن قال : « قام رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم فخطبنا ، فأوجز في الخطبة ، ثم قال لابي بكر رضي الله عنه : قم فاخطب ، فقام دون مقام رسول الله وخطب دون خطبته . ثم قال لعمر : قم فاخطب . فقام دون مقام ابي بكر وخطب دون خطبته . فقال لرجل آخر : قم فاخطب . فقام وذهب يطنب ويشقق . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « اسكت ، فان التشقيق من الشيطان ، وان من البيان لسحرا » (المصدر السابق ، ص ١٣٨) .

(٦٤) يعرف الغزالي السلوك بأنه «تهذيب الاخلاق والاعمال والمعارف» (روضة الطالبين وعمدة السالكين ، ص ٢٣) .

(٦٥) المصدر نفسه ، الباب الثاني في بيان الادب ، ص ١٧ - ١٩ .

(٦٦) المصدر نفسه ، ص ٢٠ .

(٦٧) الباب الثامن عشر ، المصدر السابق ، ص ١٢١ .

(٦٨) المصدر نفسه ، ص ١٢١ .

(٦٩) المصدر نفسه ، ص ١٢٢ - ١٢٣ .

(٧٠) المصدر نفسه ، ص ١٢٥ - ١٢٦ .

- (٧١) الملل والنحل ، ص ٤٥ .
- (٧٢) المصدر نفسه ، ص ١٠ .
- (٧٣) المصدر نفسه ، ص ١٣ .
- (٧٤) المصدر نفسه ، ص ١٧ - ١٨ .
- (٧٥) المصدر نفسه ، ص ٤٥ .
- (٧٦) راجع في هذا الصدد ، حول الانتروبولوجية الدينية :
- Bradbury, R. E., C. Geertz, M. E. Spiro, V. W. Turner, E. H. Winter, *Essais d'anthropologie religieuse*, Gallimard, Paris 1972, PP. 19-63, 109-151.
- (٧٧) كشف اصطلاحات الفنون : ١١٧٨/٥ .
- (٧٨) الموازنة : ٢١٣/١ .
- (٧٩) جامع البيان ، للطبري : ١٩٩/١ .
- (٨٠) احباء علوم الدين : ٢٠٢/٢ .
- (٨١) الجام العوام عن الخوض في علم الكلام ، طبعة منير ، ص ٣٤ .
- (٨٢) المصدر نفسه ، ص ٢٦ .
- (٨٣) اساس التقديس ، ص ٢٢٣ .
- (٨٤) انظر الآية : ٧ ، من سورة آل عمران ، التي يحتج بها لمنع التأويل .
- (٨٥) يقول ابن قتيبة في مقدمة « الشعر والشعراء » انه ترجم للشعراء المشهورين « الذين يقع الاحتجاج باشعارهم في الغريب ، وفي النحو ، وفي كتاب الله ، وحديث رسول الله » (ص ٧) . ويقول ابن جني : « ان العربي اذا قويت فصاحته وسمت لفته ، تصرف وارتجل ما لم يسبقه احد قبله به ، فقد حكى عن رؤبة وابيه انهما كانا يرتجلان الفاظا لم يسمعاها ، ولا سبقا اليها » . (الخصائص : ٤٢٤/١) ويقول القاضي الجرجاني : « اذا سمعنا عن العربي الفصيح الذي يعتد حجة ، كلمة اتبعناه فيها ، وان لم تبلغنا من غيره ولم نسمع بها الا في كلامه » . (الوساطة ، طبعة بيروت ، ص ٣٤٥) .
- (٨٦) راجع في هذا الصدد : من اسرار اللغة ، لابراهيم انيس ، (الطبعة الرابعة) ١٩٧٢ ، ص ٣٢ - ٣٧ .

(٨٧) فسر مرة ابو العباس ثعلب الحديث : « لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب فصاعدا » ، بقوله : لا يجزيه الا بالحمد وأخرى . فسأله فقيه : فما تقول في قول النبي : « لا قطع الا في ربع دينار فصاعدا » ، قال : القطع في الربع فما زاد . قال : فهلا قلت مثل ذلك في الحمد انها تجزي وحدها ؟ قال ابو العباس : السنة تقضي على اللغة ، واللغة لا تقضي على السنة « (مجالس ثعلب : ١٧٨/١ - ١٧٩) .

(٨٨) يتحدث الغزالي عن القديم والمحدث ، فيقول : « اما التوحيد فهو افراد القدم عن الحدث ، والاعراض عن الحادث والاقبال على القديم . ذاته القديمة بوصف الوحدانية موصوفة ، وبنعت الفردانية منوعة ، وصفات المحدثات من المشاكلة والمماثلة والاتصال والاتصال والمقارنة والمجاورة والمخالطة والخلول والخروج والدخول والتغير والزوال والتبدل والانتقال من قدس ذاته ونزاهة صفاته مسلوبة ... » الى أن يقول : « والمحدث لا يدرك الا المحدث » (روضة الطالبين وعمدة السالكين ، ص ٤١ - ٤٢) .

(٨٩) الصاحبى ، لابن فارس ، (طبعة مؤسسة بدران ، بيروت ١٩٦٤) ، ص ٤٧ .

(٩٠) « ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركاً وهدى للعالمين » (آل عمران : ٩٦) .

(٩١) « كنتم خير امة اخرجت للناس » (آل عمران : ١١٠) . راجع تفسير الآية في : جامع البيان في تأويل آي القرآن ، ٤/٣-٤٦ . انظر ايضا تفسير : « ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا » (فاطر : ٣٢) في المصدر نفسه : ٢٢/١٣٣ - ١٣٤ ، حيث يفسر : « الذين اصطفينا » بأنهم « امة محمد » .

(٩٢) مقالات الاسلاميين : ٣٢١/١ .

(٩٣) يروى ان ابن الخثعمي الشاعر ، قال : جن ابو تمام في قوله :
تروح علينا كل يوم وتفتدي خطوب يكاد الدهر منهم ينصرع
ايصرع الدهر ؟ فقليل له : هذا بشار يقول :

وما كنت الا كالزمان، اذا صحا صحوت، وان ماق الزمان اموق
قال : فسكت . وقيل له : وابوك يقول :

وليتن لي دهري، باتباع جوده فكدت، للين الدهر ان اعقد الدهرا
الدهر يعقد ؟ قال : فسكت .

(اخبار ابي تمام للصولي ، ص ٢٤٧ - ٢٤٨) .

(٩٤) درء تعارض العقل والنقل : ١/ ٥٠ - ٥١ .

(٩٥) المصدر نفسه ، ص ٥٨ .

(٩٦) المصدر نفسه ، ١/ ١٤٦ .

(٩٧) المصدر نفسه ، ص ٢٧١ .

(٩٨) المصدر نفسه ، ص ٧٤١ .

(٩٩) المصدر نفسه ، ص ١٨٩ .

(١٠٠) المصدر نفسه ، ١/ ١٩٨ .

(١٠١) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(١٠٢) المصدر نفسه ، ص ٢٧١ .

(١٠٣) الحديث في وعي الانسان العربي يتمثل في الشعوب والبلدان
غير العربية ، لا في تفكيرها وطرقه وحسب ، بل كذلك في حياتها
واساليب هذه الحياة . فالحديث ، بالنسبة اليه ، هو الغرب
او الشرق الذي حاكي الغرب واصبح مضاهيا له ، أي اصبح
وجها آخر للغرب . الحديث اذن يفترض في وعي العربي مجابهة
مع عالم مخالف . ومن هنا رافق الخلاف بين المحافظين
والمجددين ويرافقه دائما نقاش حول الشرق والغرب ، وطبيعة
الصلة فيما بينهما .

وفي هذا الضوء نعرف كيف ان الحضارة الغربية تعني التغير ،
أي النقد والبحث واعادة النظر الدائمة في الافكار والامور
السابقة والراهنة . ونفهم كيف انها قائمة على الحركة المتسائلة ،
الخلاقة . ونفهم اخيرا كيف ان الخلاف بين المحافظة والتجديد ،
انما هو تبض الحضارة الغربية .

وفي هذا الضوء نعرف بالمقابل كيف ان الحضارة العربية تعني ،

في وعي الانسان العربي ، الثبات ، اي التقليد والنقل ، وكيف انها قائمة على التفسير والمحاكاة ، وكيف ان الخلاف بين المحافظة والتجديد دليل ازمة وضياح . ونفهم ، باختصار ، كيف ان الحضارة العربية قائمة ، في وعي الانسان العربي ، على السلامة وطلب النجاة ، في حين ان الحضارة الغربية قائمة على المغامرة وطلب المجهول .

راجع في هذا الصدد :

Bammate, N. our-Dine, La tradition musulmane devant le monde actuel, in: tradition et innovation, E. La Baconnière. Neuchatel, 1956. PP. 119-150, 351-379.

(١٠٤) المقدمة ، ص ٥٢ .

(١٠٥) المصدر نفسه ، ص ٥١٤ .

(١٠٦) ترتبت على ذلك ظاهرة اعتبار كل فكر يشذ عن الاجماع خروجاً على الاصول ورفضاً لها . ولذلك يدان بالزندقة او الالحاد او الشعوبية ، وما تزال هذه التهم قائمة حتى اليوم ، وقد اخذ بعضها اسما جديدة واشكالا جديدة . وليس الوحي ، بما هو وحي ، هو الذي ولد العقلية الاجتماعية . ولكن الذي ولدها انما هو فهم معين خاص للوحي . وقد اقترن هذا الفهم بأكثرية عديدة في المجتمع وبأوضاع اقتصادية واجتماعية وسياسية مما هيا له ان يسود المجتمع العربي، وبخاصة من الناحية السياسية، وان يسيطر عليه .

(١٠٧) المدخل الى علم اصول الفقه ، ص ٣٤٢ .

(١٠٨) المصدر نفسه ، ص ٣٤٦ .

(١٠٩) كتاب الانوار ، للشيخ ابي القاسم الصقلي . انظر الرسائل الصفري لابن عباد نشرها الاب بولس نوياسيسوعى ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ص ٧٥ - ٧٦ . وانظر : الثورة بين ديانة الاب وديانة الابن ، للاب بولس نوياسيس : مواقف ، العدد ٣ ، ١٩٦٨ ، ص ١٤٩ - ١٥٩ .

(١١٠) ربما كان في ذلك ما يفسر صيرورة الفكر العربي لفظيا وليس للممارسة اي اثر فيه . ويكفينا تحليل سريع للكلام العربي

الذي نسمعه او نقرؤه ، اليوم ، لكي نتأكد من ذلك . فالعربي يلفظ كلاما حول تغيير الواقع مثلا ، او الثورة - ثم يصدق هذا الكلام ، ويقتنع انه غير او ثار ، ثم يسلك ويفكر ويحكم على اساس انه غير وثار . وهكذا فان الكلام العربي اليوم ليس منفصلا عن اللغة وحسب ، وانما هو منفصل عن الانسان نفسه كذلك . حتى اننا يمكننا القول ان العربي لا يتكلم ، وانما يعمىء او يصدر اصواتا .

(١١١) البلغة في تاريخ ائمة اللغة ، للفيروزآبادي ، ص ٨١ .

(١١٢) الكامل ، لابن الاثير : ٨٦/٣ ، وكان عدد الذين تمردوا على عثمان « قريبا من ألفي مقاتل من الابطال » (المصدر نفسه : ٩١/٣ ، الهامش) . وفي هذا الصدد تشير الى ان الامام عليا حين سئل قبيل موته عن خلفه ، قال : « ما آمركم ولا أنهاكم ، انتم ابصر » . الكامل : ١٩٦/٣ ، والى ان معاوية خطب قبيل موته ، فقال : « لن يأتيكم بعدي الا من انا خير منه ، كما ان من قبلي كان خيرا مني » . (المصدر نفسه : ٢٥٩/٣) .

وأوصى علي ابنه الحسن والحسين ، قبيل موته ، قائلا : « لا تبغيا الدنيا وان بفتكما ، ولا تبكيا على شيء زوى عنكما ، وقولا الحق ، وارحما اليتيم ، واعينا الضائع ، وكونا للظالم خصيما وللمظلوم ناصرا » (الكامل : ١٩٦/٣) . وحين مرض معاوية المرض الذي مات فيه دعا ابنه يزيد وقال له : « وطأت لك الامور ، وذلت لك الاعداء ، واخضعت لك رقاب العرب ، وجمعت لك ما لم يجمعه احد » . (المصدر نفسه : ٢٥٩/٣) . وتكشف هذه الاقوال عن منحيين اساسيين في النظر والعمل : الاول هو الذي ارتبطت به ، تاريخيا ، واثبتت عنه مختلف التحركات التي سير في افق التحول . والمنحى الثاني هو الذي ارتبطت به مختلف التحركات التي كانت تسير في افق الثبات . وكانت التحركات الاولى ، بالضرورة ، هجومية ثورية ، اما الثانية فكانت دفاعية محافظة . وكانت الاولى تأويلية ابداعية ، اما الثانية فكانت تقليدية . الاولى مثلت الحداثة ، والثانية مثلت القدم . وارتبطت التحركات

الاولى ، تبعاً لذلك ، بالتوكيد على الحرية ، بشتى أشكالها ،
وارتبطت التحركات الثانية بالطغيان ، في شتى أشكاله .

(١١٣) الكامل ، لابن الاثير : ٩٠/٣ ، الهامش .

(١١٤) المصدر نفسه : ١٠٦/٣ .

(١١٥) جوهر المسيحية ، ص ٥٩ .

(Feuerbach, L. L'essence du Christianisme, Ed. F. Maspero, Paris 1968).

(١١٦) مات الحلاج سنة ٩٢٢ ، ومات فويرباخ سنة ١٨٧٢ .

(١١٧) تحدد هذه الفترة بين قيام الرسول بالدعوة الى الاسلام وقيام

الدولة الاموية سنة ٤١ هـ وهي أكثر من نصف قرن (٥٣ سنة).

انظر لتحديد معنى الخضرمة : لسان العرب ، مادة : خضرم .

وانظر : شعر المخضرمين واثار الاسلام فيه ، يحيى الجبوري ،

مكتبة النهضة ، بغداد ١٩٦٤ .

(١١٨) راجع في هذا الصدد : العصبية القبلية واثرها في الشعر الاموي،

احسان النص ، بيروت ١٩٦٤ ، ص ٥٣ . راجع ايضا : نهاية

الارب في انساب العرب، القلقشندي، القاهرة ١٩٥٩ ، ص ٢٠ .

ومن المعروف ان النسب العربي يقوم على رابطة الابوة . وتعرف

القبيلة بأنها الجماعة التي تنتمي الى أب واحد ، ومن هنا يؤخذ

اسم القبيلة من اسم الاب .

(١١٩) الديوان بشرح التبريزي : ١٦٣/٣ .

(١٢٠) الوساطة ، ص ١٢ - ١٥ .

(١٢١) المصدر نفسه ، ص ١٢ - ١٥ .

(١٢٢) المصدر نفسه ، ص ٢٦ - ٢٨ .

(١٢٣) بولس نوييا : الثورة بين ديانة الاب وديانة الابن ، مواقف ،

عدد ٣ .

(١٢٤) راجع حول معنى التجربة الصوفية :

Nwyia, P., Al-Niffari ou l'homme en dialogue avec Dieu, in
les cahiers de l'oronte, 3, 1965 PP. 13-27.

— Exegèse coranique et langage mystique, Dar El-Machreq
Editeurs, Beyrouth, 1970, PP. 209-230; 311-389.

— Ibn At. a Allah et la naissance de la Confrérie Sadilite,
Dar El-Machreq Editeurs, Beyrouth, 1972 PP. 3-79.

(١٢٥) انظر : اثر القرآن في تطور النقد العربي ، محمد زغلول سلام ،
دار المعارف بمصر ، ص ١٠٦ - ١٠٧ .

(١٢٦) العمدة : ١٤/٢ : ٢٩٥ .

(١٢٧) من هنا كذلك نشأ الفرق بين ما تسميه الصوفية « العبارة »
و « الإشارة » .

(١٢٨) البيان : ٩٧/١ . هناك كلمات مماثلة عن البيان يستشهد بها
الجاحظ ، ويتبناها ، منها قول جعفر بن يحيى عن البيان ،
هو : « ان يكون الاسم يحيط بمعناك ، ويجلي عن مفزأك ،
وتخرجه من الشركة ولا تستعين عليه بالفكرة ، والذي لا بد منه
ان يكون (...) غنيا عن التأويل » . ومنها قول الاصمعي :
« البليغ من اغناك عن المفسر » (البيان : ١١٨/١) ومنها قول
لمجهول يتبناه الجاحظ : « لا يكون الكلام يستحق اسم البلاغة
حتى يسابق معناه لفظه ، ولفظه معناه ، فلا يكون لفظه الى
سمعهك اسبق من معناه الى قلبك » . (البيان : ١٢٧/١) .
ويعرف الرمانى البيان بأنه « احضار المعنى للنفس بسرعة ادراك »
وبأنه « الكشف عن المعنى حتى تدركه النفس من غير عقلة » .
(العمدة : ٢٥٤/١) .

(١٢٩) البيان : ١٠٣/١ - ١٠٤ .

(١٣٠) كشاف اصطلاحات الفنون : ٣٥١/٢ - ٣٥٣ . ومن هنا تجدر
الإشارة الى أهمية « عالم المثال » .

(١٣١) كتاب عطف الالف المألوف على اللام المعطوف ، لابي الحسن على بن
محمد الديلمي ، تحقيق ج. ك. قاديه ، القاهرة - مطبعة المعهد
العلمي الفرنسي للآثار الشرقية ، ١٩٦٢ ، ص ١٠٩ .

(١٣٢) راجع في هذا الصدد :

Focillon, H., Vie des Formes, P. U. F. Paris 1964.

هوامش الفصل الأول

الاتباعية في الخلافة والسياسة ص ١١٩ - ١٣٠

(١) تاريخ الرسل والملوك (تاريخ الطبري) ، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٩ : ١٨٩/٣ ، ١٩٣ ، ١٩٤ : من هذه الاخبار ان النبي قال حين « غمر واشتد به الوجع » : « اهريقوا علي من سبع قرب من آبار شتى حتى اخرج الى الناس فأعهد اليهم . » . ومنها انه قال : حين اشتد وجعه : « أئتوني اكتب كتابا لا تضلوا بعدي أبدا » . ويضيف الخبر : « فتنازعوا ، ولا ينبغي عند نبي ان يتنازع ، فقالوا : ما شأنه ؟ أهجر ؟ استفهموه . فذهبوا يعيدون عليه . فقال : دعوني ، فما أنا فيه خير مما تدعونني اليه . وأوصى بثلاث ، قال : اخرجوا المشركين من جزيرة العرب ، واجيزوا الوفد بنحو مما كنت اجيزهم . وسكت عن الثالثة عمدا ، او قال : فنيستها » . انظر ايضا : صحيح البخاري ، ابو عبدالله محمد بن اسماعيل بن ابراهيم بن المغيرة ، (٢٥٦ هـ - ٧٨٠ م) . طبعة دار ومطابع الشعب بالقاهرة ، (دون تاريخ) : ١١/٦ - ١٢ ، وفيه : « لما حضر رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي البيت رجال ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : هلموا اكتب لكم كتابا لا تضلوا (او لا تضلون) بعده . فقال بعضهم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد غلبه الوجع ، وعندكم القرآن ، حسبنا كتاب الله . فاختلف أهل البيت واختصموا ، فمنهم من يقول : قرّبوا يكتب لكم كتابا لا تضلوا بعده ، ومنهم من يقول غير ذلك . فلما اكثروا اللغو والاختلاف ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : قوموا . قال عبيد الله فكان يقول ابن عباس ان

الرزية كل الرزية ما حال بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين ان يكتب لهم ذلك الكتاب ، لاختلافهم ولغتهم » . وفي رواية اخرى عن سعيد بن جبير : « قال ابن عباس يوم الخميس : وما يوم الخميس ، اشتد برسول الله صلى الله عليه وسلم وجعه ، فقال : ائتوني اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده أبدا ، فتنازعوا ولا ينبغي عند نبي تنازع ، فقالوا : ما شأنه ، أهجر ؟ استفهموه ، فذهبوا يردون عليه ، فقال : دعوني ، فالذي انا فيه خير مما تدعونني اليه » (المصدر نفسه : ١١/٦) . وانظر طبقات ابن سعد (طبقات الصحابة والتابعين والعلماء ، لابي عبدالله محمد بن سعد بن منيع الزهري البصري (توفي سنة ٢٣٠ هـ - ٨٤٥ م) ، طبعة بيروت : باب الكتاب الذي اراد الرسول ان يكتبه لامته : ٢/٢٤٣ - ٢٤٤ ، وفيه على لسان عمر بن الخطاب : « كنا عند النبي صلى الله عليه وسلم وبيننا وبين النساء حجاب ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اغسلوني بسبع قرب وائتوني بصحيفة ودواة اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده أبدا . فقال النسوة : ائتوا رسول الله بحاجته . قال عمر فقلت : استكن فائكن صواحبه ، اذا مرض عصرتن اعينكن ، واذا صح اخذتن بعنقه ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : هن خير منكم » . وفي حديث جابر : « دعا النبي عند موته بصحيفة ليكتب فيها لامته كتابا لا يضلوا ولا يفلطوا ، فلفطوا عنده حتى رفضها النبي » . (المصدر نفسه ، ص ٢٤٤) . وفي حديث آخر لابن عباس ، عن عكرمة : « ان النبي قال في مرضه الذي مات فيه : ائتوني بدواة وصحيفة اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده أبدا ، فقال عمر بن الخطاب : من لفلاة ولفلاة مدائن الروم ؟ ان رسول الله ليس بميت حتى يفتحها ، ولو مات لانتظرناه كما انتظرت بنو اسرائيل موسى . فقالت زينب زوج النبي صلى الله عليه وسلم : الا تسمعون النبي صلى الله عليه وسلم يعهد اليكم ؟ فلفطوا ، فقال : قوموا ، فلما قاموا قبض النبي مكانه » . (طبقات ابن سعد : ٢/٢٤٤) . وانظر : صحيح مسلم (ابو الحسن مسلم ابن الحجاج القشيري النيسابوري ، (توفي ٢٦١ هـ - ٨٨٥ م) ،

طبعة القاهرة ١٣٣٤ : ٧٦/٥ وفيه : « أثتوني بالكتف واليدوة
اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده أبدا ، فقالوا : ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم يهجر » .

(٢) تاريخ الطبري : ٢٠١/٣ - ٢٠٦ ، ٢١٨ - ٢٢٣ .

(٣) المصدر نفسه : ٢١٨/٣ .

(٤) المصدر نفسه : ٢١٨/٣ .

(٥) المصدر نفسه : ٢١٩/٣ .

(٦) المصدر نفسه : ٢٠١/٣ .

(٧) المصدر نفسه : ٢٠٥/٣ .

(٨) المصدر نفسه : ٢٢٠/٣ .

(٩) المصدر نفسه : ٢٢٠/٣ .

(١٠) المصدر نفسه : ٢١٩/٣ - ٢٢٠ . وفي رواية اخرى : « منا
الامراء ومنكم الوزراء » (المصدر نفسه ، ص ٢٠٢) .

(١١) المصدر نفسه : ٢٢٠/٣ - ٢٢١ .

(١٢) المصدر نفسه : ٢٢١/٣ .

(١٣) المصدر نفسه : ٢٢١/٣ .

(١٤) المصدر نفسه : ٢٢١/٣ - ٢٢٢ .

(١٥) المصدر نفسه : ٢٢٣/٣ .

(١٦) المصدر نفسه : ٢٢٢/٣ .

(١٧) المصدر نفسه : ٢٢٢/٣ - ٢٢٣ .

(١٨) المصدر نفسه : ٢٠٨/٣ . ويروي الطبري ان عليا لم يابه ،
بالمقابل ، لتحريض ابي سفيان ضد ابي بكر حين قال له : « ما
بال هذا الامر في اقل حي من قریش . والله لئن شئت لاملأها عليه
خيلا ورجالا » . وقال له علي : « يا ابا سفيان طالما عادت الاسلام
واهلك فلم تضره بذاك شيئا . انا وجدنا ابا بكر لها اهلا » . وفي
خبر آخر انه لما اجتمع الناس على بيعة ابي بكر ، اقبل ابو سفيان
وهو يقول : والله اني لارى عجاجة لا يطفئها الا دم . يا آل عبد
مناف فيم ابو بكر من اموركم . اين المستضعفان . اين الاذلاء علي

والعباس ؟ وقال : ابا حسن ، ابسط يدك حتى ابايحك . فأبى علي عليه ، فجعل يتمثل بشعر المتلمس :

ولن يقيم على خسف يراد به الا الاذلائن غير الحي والوتد
هذا على الخسف معكوس برمته وذا يشج فلا يبكي له احد

... فزجره علي ، وقال : انك والله ما اردت بهذا الا الفتنة .
وانك والله طالما بغيت الاسلام شرا . لا حاجة لنا في نصيحتك «
(المصدر نفسه : ٢٠٩/٣) .

(١٩) المصدر نفسه : ٢٠٢/٣ .

(٢٠) المصدر نفسه : ٢٠٣/٣ .

(٢١) البقرة : ٣٠ .

(٢٢) ص : ٢٦ .

(٢٣) قال ابو بكر لسعد بن عباد : « ولقد علمت يا سعد ان رسول الله قال وانت قاعد : قريش ولاة هذا الامر ، فبر الناس تبع لبرهم ، وفاجرهم تبع لفاجرهم » . (الطبري : ٢٠٣/٣) .

(٢٤) ... « فمتى بويح ابو بكر ؟ قال : يوم مات رسول الله صلى الله عليه وسلم كرهوا ان يبقوا بعض يوم وليسوا في جماعة . قال : فخالف عليه احد ؟ قال : لا ، الا مرتد ، او من قد كاد ان يرتد . لولا ان الله عز وجل ينقلهم من الانصار » . (الطبري : ٢٠٧/٣) .

(٢٥) معجم الفاظ القرآن الكريم ، باشراف مجمع اللغة العربية ، القاهرة ١٩٧٠ ، الطبعة الثانية : ٣٦٥/١ .

(٢٦) راجع جملة من الاخبار والاحاديث حول تفضيل قريش على سائر العرب ، جمعها عبد الفنى الدقر من المصادر القديمة ، في كتابه : الامام الشافعي ، فقيه السنة الاكبر ، دار القلم - دمشق - بيروت ١٩٧٢ ، ص ٣٣ - ٣٥ . منها مثلا الحديث القائل : « الناس تبع لقريش في الخير والشر » (صحيح مسلم ، عن جابر) ومنها : « ان للقرشي قوة الرجلين من غير قريش » ، قيل للزهري : ما عني بذلك ؟ قال : ثبل الراي « (مسند احمد) .

(٢٧) واعظم خلاف بين الامة خلاف الامامة ، اذ ما سل سيف في الاسلام

على قاعدة دينية مثل ما سل على الامامة في كل زمان .
(الشهرستاني ، الملل والنحل ، طبعة الازهر : ٢٠/٢) .

(٢٨) يروي الطبري ان عمرا قال لابن عباس في حديث جرى بينهما :
« يكرهون ان تجتمع فيكم النبوة والخلافة » . وفي رواية اخرى :
« كرهوا ان يجمعوا لكم النبوة والخلافة فتبجحوا على قومكم ..
فاختارت قريش لانفسها ، فاصابت ووفقت » . (الطبري :
٢٢٢/٤ - ٢٢٣) .

(٢٩) المصدر نفسه : ص ١٩٢ ، ٢٢٧ .

(٣٠) المصدر نفسه : ص ١٩٢ ، اذ يقول لعبد الله بن عمر موصيا :
« ان اختلف القوم فكن مع الاكثر ، وان كانوا ثلاثة وثلاثة فاتبع
الحزب الذي فيه عبد الرحمن » وعبد الرحمن لا يمكن ان يكون
في حزب بني هاشم . راجع ايضا ص ٢٢٩ وما بعدها . وانظر
اخبار العداوة في الجاهلية وبعد الاسلام بين بني أمية وبني هاشم :
الطبري : ٢٥٣/٢ ، ٣٢٣ ، ٣٢٧ ، ٣٣٦ ، ٣٤١ ، ٣٤٢ .

(٣١) يروي الطبري ان عمرا اوصى صهيبا : « ... فان اجتمع خمسة
ورضوا رجلا وابي واحد فاشدخ رأسه - او اضرب رأسه بالسيف -
وان اتفق أربعة فرضوا رجلا منهم وابي اثنان فاضرب رؤوسهما .
فان رضي ثلاثة رجلا منهم فحكموا عبد الله بن عمر ، فاي الفريقين
حكم له فليختاروا رجلا منهم ، فان لم يرضوا بحكم عبد الله بن
عمر ، فكوئوا مع الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف ، واقتلوا
الباقيين ان رغبوا عما اجتمع عليه الناس » . (الطبري ٢٢٩/٤) .
راجع ايضا موقفه في اثناء اجتماع السقيفة وبعد مبايعة ابي بكر .
انظر ايضا : الامامة والسياسة ، لابن قتيبة ، الطبعة الثانية ،
القاهرة ١٩٥٧ ، ص ٢٣ - ٢٥ .

(٣٢) الطبري ، ص ٢٣٣ .

(٣٣) المصدر نفسه ، ص ٢٤٥ ، راجع ايضا ص ٤٢٢ .

(٣٤) يقول في هذا الكتاب : « ... فان امر هذه الامة صائر الى الابتداع
بعد اجتماع ثلاث فيكم : تكامل النعم ، وبلوغ اولادكم من البساييا ،
وقراءة الاعراب والاعاجم القرآن . فان رسول الله صلى الله عليه

وسلم ، قال : « الكفر في العجمة » ، فإذا استعجم عليهم أمر
تكلفوا وابتدعوا » . (الطبري : ٢٤٥/٤) .

(٣٥) الطبري : ٣٨٨/٣ ، فقد ورد هذا التعبير في هذه الرواية : « كان
خالد بن سعيد بن العاص باليمن زمن النبي صلى الله عليه وسلم ،
وتوفي النبي وهو بها . وقدم بعد وفاته بشهر ، وعليه جبة ديباج ،
فلقي عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب ، فصاح عمر بمن يليه :
مزقوا عليه جبته . ألبس الحرير وهو في رجالنا في السلم
مهجور . فمزقوا جبته . فقال خالد : يا أبا الحسن ، يا بني
عبد مناف أغلبتم عليها . فقال علي عليه السلام : أمغالبة ترى
أم خلافة ؟ قال ؟ لا يغالب على هذا الأمر أولى منكم يا بني عبد
مناف . وقال عمر لخالد : فض الله فاك . والله لا يزال كاذب
يخوض فيما قلت ثم لا يضر إلا نفسه » . راجع أيضا ص ٣٥١ .

(٣٦) الطبري : ٣٧١/٤ - ٣٧٢ . وفي رواية : « أما ان اخلع لهم
أمرهم ، فما كنت لاخلع سربالا سربليه الله عز وجل » .
(المصدر نفسه ، ص ٣٧١) .

(٣٧) المصدر نفسه ، ص ٣٧١ . وكان « أهل الاحداث » يسمون أفعال
عثمان التي أخذوها عليه « أحداثا » كذلك . (المصدر نفسه ،
الصفحة نفسها) .

(٣٨) قتل سنة ٣٥ هـ . راجع تفاصيل حصاره وقتله في الطبري :
٣٣٠/٤ - ٣٩٦ .

(٣٩) من المعروف ان عليا نفسه كان فقيرا ، وان النبي هو الذي كفله
ورباه . ومن المعروف ايضا ان الاشخاص الاوائل الذين شايعوه
كاثوا ايضا فقراء كسلمان الفارسي وأبي ذر الغفاري وحذيفة بن
اليمان والمقداد بن الاسود وعمار بن ياسر . وخاطب مرة عمار بن
ياسر عليا بقوله : « ... ووهب لك حب المساكين ، فجعلك
ترضى بها اتباعا ويرضون بك اماما » . (حلية الاولياء ، للاصفهاني ،
القاهرة ١٩٣٢ : ٧١/١) . انظر تفاصيل هذه الناحية في :
الصلة بين التصوف والتشيع . كامل مصطفى الشبيبي ، دار
المعارف بمصر ، ١٩٥٩ ، ص ٢٣ - ٨٣ .

(٤٠) نهج البلاغة ، يشرح الشيخ محمد عبده وتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (مصر ، بلا تاريخ) : ٤٢/١ - ٤٣ .

(٤١) المقدمة ، دار احياء التراث العربي ، بيروت (بلا تاريخ) ، ص ٢٠٥ . وبالعصبية نفسها ، يفسر ابن خلدونبيعة معاوية ليزيد ، يقول : « والذي دعا معاوية لايثار ابنه يزيد بالعهد دون من سواه ، إنما هو مراعاة المصلحة في اجتماع الناس واتفاق اهوائهم ، باتفاق اهل الحل والعقد عليه حينئذ من بني امية ، اذ بنو امية يومئذ لا يرضون سواهم ، وهم عصاة قريش واهل الملة اجمع واهل القلب منهم ، فآثره بذلك ... وعدل عن الفاضل الى المفضول حرصا على الاتفاق واجتماع الاهواء ، الذي شأنه اهم عند الشارع » (المصدر نفسه ، ص ٢١٠) .

(٤٢) انظر فيما يتعلق بعداء قريش لبني هاشم : سيرة ابن هشام : ٢١٩/١ - ٢٢٠ ، والطبري : ٣٣٥/٢ - ٣٣٦ ، حيث يشير الى ان قريش تعاهدوا فيما بينهم « على ألا ينكحوا الى بني هاشم وبني المطلب ، ولا ينكحوهم ، ولا يبيعوهم شيئا ، ولا يتناخوا منهم . فكتبوا بذلك صحيفة ، وتعاهدوا وتواثقوا على ذلك ، ثم علقوا الصحيفة في جوف الكعبة ، توكيدا بذلك الامر على انفسهم » . وكان ابو سفيان هو الذي يقود هذا العداء . يقول على اثر غزوة احد :

وسلتي الذي قد كان في النفس انني
قتلت من النجار كل نجيب

ومن هاشم قرما تجيبا ومصوبا
وكان لدى الهيجاء غير هيب

ولو انني لم اشف منهم قرونتي
لكانت شجى في القلب ذات تدوب

وعن هذا العداء عبرت هند بنت عتبة والنسوة اللاتي معها حبث اخذن « يجدعون الاذان والانوف » من قتلى المسلمين في احد ، واتخذت هند من آذان الرجال واتوفهم خلاخيل وقلائد ، وبقرت

عن كبد حمزة فلاكتها ، فلم تستطع ان تسيغها فلفظتها » .
(الطبري : ٥٢٤/٢ - ٥٢٥) .

وورد صدر البيت الاخير في سيرة ابن هشام كما يلي : « ولو
انني لم اشف نفسي منهم » ، والقرونة هي النفس . وقد رد
عليه حسان بن ثابت بقوله :

ذكرت القروم الصيد من آل هاشم
ولست لزور قلته بمصيب

اتعجب ان اقصدت حمزة منهم
نجيبا وقد سميته بنجيب

الم يقتلوا عمرا وعتبة وابنه
وشيبة والحجاج وابن حبيب

غداة دعا العاصي عليا فراعته
بضربة غضب بله بخضيب

(الديوان ٦٤ - ٦٦ ، والطبري : ٥٢٣/٢) اما العداء بين القبائل
وعودة العصبية القبلية ، فالأخبار عنهما كثيرة . راجع في هذا
الصدد الكتاب الجامع : العصبية القبلية واثرها في الشعر
الاموي ، احسان النص ، دار اليقظة العربية بيروت ١٩٦٤ .

(٤٣) الطبري : ٢٥٣/٥ ، ٢٧٥ .

(٤٤) ابن ابي الحديد ، شرح نهج البلاغة ، بتحقيق محمد ابي الفضل
ابراهيم ، مصر ١٩٦٤ : ١٦/٣ .

(٤٥) اعطى معاوية لسمرة بن جندب نائب زياد على البصرة اربعمئة
الف درهم ليروي أن عليا هو المقصود بالآية : « ومن الناس من
يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو
الد الخصام » ، واذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث
والنسل » . (البقرة : ٢٠٤ - ٢٠٥) ، وان قاتل علي هو المقصود
بالآية : « ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله » .
(البقرة : ٢٠٧) وكان بين من وافقوا معاوية على ذلك وامثاله

أبو هريرة ، وعمرو بن العاص ، وعروة ابن الزبير . (شرح نهج
البلاغة لابن أبي الحديد : ٣٦١/١ ، ٣٥٨) . انظر أيضا حول
شراء معاوية الناس بالمال : الطبري : ٢٤٣/٥ حيث يقول عن
وفد من بني تميم أعطاهم مالا : « اشتريت من القوم دينهم » .
وانظر أيضا حول الموضوع نفسه خبرا عن مالك بن هبيرة ،
المصدر نفسه : ٢٨٧/٥ .

(٤٦) ورد كثير منها في صحيح البخاري ومسند أحمد بن حنبل .
يذكر البخاري بأسانيده المختلفة عن عبد الله بن عمر « قال : قال
رسول الله : أنكم سترون بعدي أثره وأمورا تنكرونها ، قالوا :
فما تأمرنا يا رسول الله ؟ قال : أدوا إليهم حقهم وسلوا الله
حقكم » (٧٧/٨) ويروي كذلك عن عبد الله بن عباس « قال :
قال رسول الله : من رأى من أميره شيئا يكرهه فليصبر عليه ،
فانه من فارق الجماعة شبرا فمات الا ميتة جاهلية » (٧٧/٨) .
ويروي عن علقمة بن وائل الحضرمي عن أبيه « قال : سألت مسleme
بن زيد الجعفي رسول الله فقال : يا نبي الله أرايت ان قامت
علينا أمراء يسألوننا ويمنعوننا حقنا ، فما ترى ؟ فأعرض عنه ،
ثم سأله ، فأعرض عنه ، ثم سأله في الثانية او الثالثة - فجذبه
الاشعث بن قيس - وقال رسول الله : اسمعوا وأطيعوا فان
عليهم ما حملوا وعليكم ما حملتم » (١١٩/٢) ويروي بأسناده
عن عجرة « قال سمعت رسول الله يقول انه ستكون هنات
وهنات، فمن أراد أن يفرق امر هذه الامة - وهي جمع - فاضربوه
بالسيف كائنا ما كان » (١٢١/٢) . ويروي كذلك بأسناده عن
أبي سعيد الخدري « قال : قال رسول الله : اذا بويع لخليفتين
فأقتلوا الآخر منهما » (١٢٢/٢) . ويلخص هذه الاحاديث كلها
ما رواه أحمد بن حنبل بأسناده عن أبي هريرة : « ستكون فتن ، القاعد
فيها خير من القائم ، والقائم خير من الماشي ، والماشي خير من
الساعي ، ومن وجد ملجأ أو معاذا فليعذبه » (مسند أحمد :
٢٨٢/٢) .

- (٤٧) ابن خلدون ، المقدمة ، ص ٢١٨ .
- (٤٨) المصدر نفسه ، ص ٢١٩ . ويحدد ابن خلدون الحسبة بقوله
« من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، الذي هو فرض
على القائم بأمور المسلمين » . (المصدر نفسه ، ص ٢٢٥) .
- (٤٩) انظر تمثيلا لا حصرا : الكامل لابن الاثر : ٢٢٢/٣ - ٢٢٣ ،
حيث تزعم السلطة الاموية انها تسوس الناس « بسلطان الله » ،
ولذلك فان لها عليهم السمع والطاعة .

هوامش الفصل الثاني

الاتباعية في السنة والفقه من ١٣١ - ١٤٤

- (١) صحيح مسلم : ١٨٦/١ .
- (٢) طبقات الفقهاء ، لابي اسحاق الشيرازي الشافعي ، تحقيق احسان عباس ، دار الرائد العربي ، بيروت ١٩٧٠ ، ص ٣٦ - ٣٧ .
انظر ايضا عن تعريف الصحابي ، وطبقات الصحابة ، وعدالتهم وعددهم ، وعلمهم : السنة قبل التدوين ، ص ٣٨٧ - ٤١٠ .
- (٣) طبقات الفقهاء ، ص ٢٩ . راجع المصدر نفسه ، ص ٣٨ - ٣٩
حول علم عمر ، وراجع احاديث في جعل الحق على لسان عمر ،
في مجمع الزوائد ، لابن حجر الهيتمي (عشرة اجزاء) ، الطبعة الثانية ، بيروت ١٩٦٧ : ٦٦/٩ .
- (٤) المصدر نفسه ، ص ٤٠ - ٤١ .
- (٥) في الحديث انه ليس بين معاذ بن جبل « وبين الله تعالى الا النبيين المرسلين » (المصدر نفسه ، ص ٤٦) ، تدليلا على انه بين الاول . ومعاذ هو الذي يستشهد به على صحة اعمال الراي والاجتهاد .
فقد بعثه النبي للقضاء في اليمن وقال له : بم تقضي ؟ قال : بكتاب الله . قال : فان لم تجد ؟ قال بسنة رسول الله . قال : فان لم تجد ؟ قال : اجتهد رأيي . قال : الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضاه رسول الله » . (الاستيعاب في معرفة الاصحاب ، لابن عبد البر الاندلسي (اربعة اجزاء) تحقيق علي البجاوي ، القاهرة ، ص ١٤٠٣ وما بعدها . وانظر المصدر السابق ، ص ٤٥) .

(٦) أنظر آخر من مات من الصحابة : طبقات الفقهاء ، ص ٥١-٥٣ .

(٧) المصدر نفسه ، ص ٥٨ « لما مات العبادلة : عبد الله بن عباس وعبد الله بن الزبير وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عمرو بن العاص ، صار الفقه في جميع البلدان الى الموالي : فقيه مكة عطاء ، وفقيه اليمن طاوس ، وفقيه اليمامة يحيى بن ابي كثير ، وفقيه البصرة الحسن ، وفقيه الكوفة ابراهيم النخعي ، وفقيه الشام مكحول ، وفقيه خراسان عطاء الخراساني » .

(٨) المصدر نفسه ، ص ٥٨ .

(٩) المصدر نفسه ، ص ٤٩ ، ٦٤ .

(١٠) المصدر نفسه ، ص ٦٨ . وهذا نص الحوار : « قال الشافعي قال لي محمد بن الحسن : ايهما أعلم : صاحبكم او صاحبنا ، يعني ابا حنيفة ومالكا ؟ قال : قلت : على الاثنا عشر ؟ قال : نعم . قلت : فأنشدك الله من أعلم بالقرآن ، صاحبنا او صاحبكم ؟ قال : اللهم صاحبكم . قال فأنشدك الله من أعلم بالسنة ، صاحبنا او صاحبكم ؟ قال : اللهم صاحبكم . قال فأنشدك الله من أعلم بأقوال اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، المتقدمين ، صاحبنا او صاحبكم ؟ قال : اللهم صاحبكم . قال الشافعي : فلم يبق الا القياس ، والقياس لا يكون الا على هذه الاشياء ، فعلى أي شيء يقيس ؟ » .

(١١) المصدر نفسه ، ص ٧٢ . وبهذا كان يوصف الشافعي ، بين الفقهاء . (المصدر نفسه ، الصفحة نفسها) .

(١٢) المصدر نفسه ، ص ٨١ .

(١٣) كان مالك بن انس يقول ، معللا افضلية الحسن البصري : « سمع وسمعنا ، فحفظ ونسينا » . (المصدر نفسه ، ص ٨٧) .

(١٤) المصدر نفسه ، ص ٩١ - ٩٢ : « قال قتيبة بن سعيد : لو ادرك احمد بن حنبل عصر الثوري ومالك والاوزاعي والليث بن سعد لكان هو المقدم . فقيل لقتيبة : تضم احمد الى التابعين ؟ قال : الى كبار التابعين . قال ابو ثور : احمد بن حنبل أعلم وافقه من الثوري » .

- (١٥) المصدر نفسه ، ص ١٠٥ . والترمذي هو ابو جعفر محمد بن احمد بن نصر ، مات سنة ٢٩٥ هـ . في بغداد (المصدر نفسه ، الصفحة نفسها) . وانظر خبرا بهذا المعنى يرويه الفقيه محمد بن نصر المروزي ، في المصدر نفسه ، ص ١٠٦ - ١٠٧ .
- (١٦) الاحزاب : ٢١ . وهناك آيات أخرى بهذا المعنى : « وما آتاكم الرسول فخذوه ، وما نهاكم عنه فانتهوا » (الحشر : ٧) . « واطيعوا الله والرسول » (آل عمران : ١٣٢) .
- (١٧) مسند احمد ، تحقيق احمد محمد شاكر (دار المعارف بالقاهرة) : ١٦٧/١ .
- (١٨) جاءت فاطمة والعباس « يطلبان ميراثهما من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهما حينئذ يطلبان أرضه من فذك ، وسهمه من خيبر ، فقال لهما ابو بكر : اما اني سمعت رسول الله يقول : لا نورث ، ما تركنا فهو صدقة . انما يأكل آل محمد في هذا المال ، واني والله لا أدع امرا رأيت رسول الله يصنعه الا صنعته ... فهجرته فاطمة فلم تكلمه في ذلك حتى ماتت » (الطبري : ٢٠٨/٣) .
- (١٩) الطبري : ٢٢٦/٣ . وفي رواية : « والذي نفس ابي بكر بيده ، لو ظننت ان السباع تخطفني لانفذت بعث اسامة كما امر به رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولو لم يبق في القرى غيري لانفذته » (المصدر نفسه ، ص ٢٢٥) . وكان هذا جوابا عن قول من قال له : « ان هؤلاء (اي رجال البعث) جل المسلمين ، والعرب على ما ترى قد انتفضت بك ، فليس ينبغي لك ان تفرق عنك جماعة المسلمين » (ص ٢٢٥) .
- (٢٠) المصدر نفسه : ٢٢٤/٣ .
- (٢١) البيتان لعبدالله الليثي ، الطبري : ٢٤٦/٣ . والصحيح انهما للحطيئة .
- (٢٢) الطبري : ٢٤٤/٣ ، وقال ابن الاثير في النهاية : ١١٨/٣ : « وفي حديث ابي بكر : لو منعوني عقالا مما كانوا يؤدونه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم عليه . أراد بالعقال الجبل الذي

يعقل به البعير الذي كان يؤخذ في الصدقة . وقيل : اذا اخذ المصدق اعيان الابل ، اخذ عقالا ، واذا اخذ ائمانها قيل : اخذ نقدا . وقيل اراد بالعقال صدقة العام . يقال اخذ المصدق عقال هذا العام ، اي اخذ منهم صدقته ، وبعث فلان على عقال بني فلان اذا بعث على صدقاتهم . واختاره ابو عبيدة وهو أشبه عندي بالمعنى . وقال الخطابي انما يضرب المثل في مثل هذا بالاقبل لا بالاكتر ، وليس بسائر في لسانهم ، لان العقال صدقة عام . وفي اكثر الروايات : لو منعوني عناقا ، وفي اخرى جديا . وفي رواية ان عمر قال لابي بكر حين ارتد مسيلمة : « تقاتلهم وقد سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله ، فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحقها ، وحسابهم على الله تعالى . فقال ابو بكر : والله لا افرق بين الصلاة والزكاة ، ولاقاتلن من فرق بينهما . قال ابو هريرة : فقاتلنا معه ، فراينا ذلك رشدا » (مسند احمد : ١٨١/١) .

ويروي الطبري ان قرّة بن هبيرة من عمان قال لعمر بن العاص : « ان العرب لا تطيب لكم نفسا بالاتاة ، فان ائتم اعفيتموها من اخذ اموالها فستسمع لكم وتطيع ، وان ابيتتم فلا ارى ان تجتمع عليكم . فقال عمرو : كفرت يا قرّة . وحوله بنو عامر ، فكره ان يبوح بمتابعتهم فيكفروا بمتابعته ، فينفر في شر ، فقال : لنردنكم الى فيئتكم - وكان من امره الاسلام - اجعلوا بيننا وبينكم موعدا . فقال عمرو : اتوعدنا بالعرب وتخوفنا بها ؟ موعداك حفش امك فوالله لاوطئن عليك الخيل » (الطبري : ٢٥٩/٣) .

(٢٣) الطبري : ٢٥١/٣ .

(٢٤) المصدر نفسه ، ص ٢٧٧ .

(٢٥) المصدر نفسه ، ص ٢٧٨ .

(٢٦) المصدر نفسه ، ص ٢٧٨ . وقد رثاه اخوه متمم بقصيدة مشهورة .

- (٢٧) المصدر نفسه ، ص ٢٧٩ .
- (٢٨) المصدر نفسه ، ص ٢٧٧ - ٢٧٨ .
- (٢٩) المصدر نفسه ، ص ٢٨٠ .
- (٣٠) المصدر نفسه ، ص ٢٨٠ .
- (٣١) مسند احمد : ١٩٧/١ . والمشراف : المتطلع الى المال .
- (٣٢) المصدر نفسه : ٣٠٤/١ .
- (٣٣) سنن ابن ماجه ، المطبعة العلمية ١٣١٣ هـ : ٧/١ . ويروي الشافعي خبرا لابي الدرداء مع معاوية بهذا المعنى . انظر : الرسالة ، للشافعي (مصر ١٣٢٦ هـ) ص ٤٤٦ . انظر ايضا : نظرة عامة في تاريخ الفقه الاسلامي ، علي حسن عبد القادر ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ١٩٦٥ ، الطبعة الثالثة ، ص ١٠٨ .
- (٣٤) مسند احمد : ٢١٤/١ .
- (٣٥) المصدر نفسه : ٢٢٤/١ ، ٣٠٧ . والدقل هو اليابس الرديء من التمر .
- (٣٦) المصدر نفسه : ٣٧٨/١ .
- (٣٧) المصدر نفسه : ١٣٠/٢ ، ١٧٩ . وبهذا المعنى يقول علي في القيام للجنائزة : « راينا رسول الله صلى الله عليه وسلم قام فقمنا وقعد فقعنا » (المصدر نفسه : ٥٢/٢) . وفي هذا المعنى وقف عمر على الركن وقال : « اني لاعلم انك حجر ، ولو لم ار حبيبي صلى الله عليه وسلم قبلك او استلمك ما استلمتك ولا قبلك » (المصدر نفسه : ١٩٧/١ ، ٢١٣) .
- (٣٨) المصدر نفسه : ١٠٣/٢ .
- (٣٩) المصدر نفسه : ٥٤/٧ .
- (٤٠) نظرة عامة في تاريخ الفقه الاسلامي ، ص ١٢٦ .
- (٤١) المصدر نفسه : ٦٨/٨ . وفي رواية انه قال : « وكنا ضلالا فهدانا الله به ، فيه نقتدي » (المصدر نفسه : ٢٠٩/٧) .
- (٤٢) فتح الباري ، شهاب الدين بن حجر العسقلاني ، مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة ١٩٥٩ : ١٧٥/١ .

- (٤٣) جامع بيان العلم وفضله ، لابي عمر يوسف بن عبد البر (المطبعة المنيرية بالقاهرة) : ٣٤/٢ -
- (٤٤) شرف اصحاب الحديث ، للخطيب البغدادي (مخطوط بدار الكتب المصرية) نقلا عن : السنة قبل التدوين ، لمحمد عجاج الخطيب ، مكتبة وهبه ، القاهرة ١٩٦٣ ، ص ١٤٧ .
- (٤٥) المصدر نفسه ، ص ١٤٨
- (٤٦) تذكرة الحفاظ ، للذهبي (طبعة الهند ١٣٣٣ هـ) : ١٥/١ .
- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ، للهيثمى (القدسي ، القاهرة ١٣٥٣ هـ) : ١٢٥/١ .
- (٤٧) شرف اصحاب الحديث ، نقلا عن السنة قبل التدوين ، ص ١٤٨ .
- (٤٨) السنة قبل التدوين ، ص ١٤٩ . وهي صيغة اخرى لعبارة ابي سعيد الخدري : « تحدثوا » فان الحديث يذكر بعضه بعضا « (المصدر نفسه ، ص ١٤٨) .
- (٤٩) المحدث الفاضل ، لابن خلاد الراهرمزي (مخطوط بدار الكتب المصرية) نقلا عن المصدر السابق ، ص ١٥١ .
- (٥٠) السنة قبل التدوين ، ص ١٥١ .
- (٥١) المصدر نفسه ، ص ١٥١ .
- (٥٢) شرف اصحاب الحديث ، نقلا عن المصدر السابق ، ص ١٥٢ .
- (٥٣) يروى عن ابن مسعود انه قال : « أن الرجل ليحدث بالحديث فيسمعه من لا يبلغ عقله فهم ذلك الحديث ، فيكون عليه فتنة » (الجامع لاخلاق الراوي وآداب السامع للخطيب البغدادي ، مخطوط بدار الكتب المصرية ، نقلا عن : السنة قبل التدوين ، ص ١٥٣) وفي رواية انه قال : « ما انت محدث قوما حديثا تبلفه عقولهم الا كان فتنة لبعضهم » (تذكرة الحفاظ ، للذهبي . الهند ١٣٣٣ هـ : ١٥/١) .
- (٥٤) السنة قبل التدوين ، ص ١٥٣ . وهذا رأي الزهري .
- (٥٥) المصدر السابق ، ص ١٥٤ ، وهذا رأي الاعمش . وكثيرا ما كان يقول : لا تنثروا اللؤلؤ على اظلاف الخنازير ، ويعني باللؤلؤ الحديث . والعبارة صيغة اخرى لكلمة المسيح المشهورة : لا تطرحوا جواهركم قدام الخنازير . راجع اقوالا بهذا المعنى للاعمش في المصدر نفسه والصفحة نفسها .

- (٥٦) المحدث الفاضل ، نقلا عن : السنة قبل التدوين ، ص ١٥٥ .
- (٥٧) السنة قبل التدوين ، ص ١٥٥ .
- (٥٨) تذكرة الحفاظ : ١٢/١ - ١٣ . فتح الباري : ٢٣٥/١ . وفي هذا يروي لعللي انه قال : « حدثوا الناس بما يعرفون ، ودعوا ما ينكرون . اتحبون ان يكذب الله ورسوله » . ويعلق الذهبي على هذا قائلا : « فقد زجر الامام علي رضي الله عنه عن رواية المنكر ، وحث على التحديث بالمشهور ، وهذا أصل كبير في الكف عن بث الاشياء الواهية والمنكرة من الاحاديث في الفضائل والعقائد والرقائق ولا سبيل الى معرفة هذا من هذا الا بالامعان في معرفة الرجل » (المصدر نفسه ، الصفحة نفسها) .
- (٥٩) سنن الدارمي : ١٢٦/١ . رجال الفكر والدعوة في الاسلام ، لابي الحسن علي الندوي ، الطبعة الثانية ، دار الفتح ، دمشق ١٩٦٥ ، ص ٤٢ - ٤٣ . نقلا عن تاريخ اصبهان لابي نعيم .
- (٦٠) سيرة عمر بن عبد العزيز ، لابن الجوزي ، ص ٩٤ . انظر ايضا : السنة قبل التدوين ، ص ٢٩٥ وما بعدها .
- (٦١) الطبري : ٣٠٧/٢ .
- (٦٢) راجع صورا من النزاع على الاولوية في اعتناق الاسلام : الطبري : ٣١٠/٢ - ٣١٧ .
- (٦٣) المصدر نفسه : ١٦١/٢ .
- (٦٤) المصدر نفسه : ٤٤٩/٢ .
- (٦٥) يروي ، مثلا ، عن ابي بكر فيما يتعلق بنبذ الراي ، انه قال : « اي ارض تقلني ، واي سماء تظلني ، اذا قلت في القرآن برأيي ، او بما لا أعلم » (جامع البيان عن تأويل آي القرآن ، لابي جعفر محمد بن جرير الطبري ، مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة ١٩٥٤ : ٣٥/١) .
- (٦٦) الطبري : ٤٣٠/٣ .
- (٦٧) مقابل ذلك يروي ان احدهم سأل عليا بعد ان طعنه ابن ملجم : « يا امير المؤمنين ان فقدناك - ولا نفقدك - فنبايع الحسن ؟ فقال : ما امركم ولا انهاكم ، انتم ابصر » (الطبري : ١٤٦/٥ - ١٤٧) .

(٦٨) الطبري : ٤٢٨/٣ ، ويروي الطبري ان عبد الرحمن بن عوف وصف عمرا بأن « فيه غلظة » ، وان عثمانًا قال : « سيرته خير من علانيته ... وليس فينا مثله » فقال ابو بكر حينذاك : « لو تركته ما عدوتك » .

(٦٩) الطبري : ٤٣٣/٣ . مع انه قال مرة : « لقليل في رفق خير من كثير في عنف » (الطبري : ٢١٦/٤) .

(٧٠) المصدر نفسه : ٥٨٥/٣ .

(٧١) المصدر نفسه : ١٩٢/٤ ، ويقصد عبد الرحمن بن عوف .

(٧٢) المصدر نفسه : ٢٢٨/٤ .

(٧٣) المصدر نفسه : ٢٢٩/٤ .

(٧٤) راجع في هذا الصدد : نظرة عامة في تاريخ الفقه الاسلامي ، ص ١٣٧ - ١٦٨ .

(٧٥) مجمع البيان للطبرسي (طبعة صيدا ١٢٣٣ هـ .) الجزء الاول ، المقدمة ولم ترد لفظة « تفسير » في القرآن الا مرة واحدة في الآية : « ولا يأتونك بمثل الا جئناك بالحق واحسن تفسيراً » . (الفرقان : ٣٣) . راجع حول نشأة التفسير وتطوره :

Paul Nwyia, Exégèse coranique et langage mystique, Dar-El-Machriq. Beyrouth 1970.

نشأة التفسير في الكتب المقدسة والقرآن ، السيد احمد خليل ، الاسكندرية ، ١٩٥٤ . تاريخ القرآن والتفسير ، عبدالله محمود شحاته ، الهيئة المصرية ، القاهرة ١٩٧٢ . وراجع مادة «تفسير» في دائرة المعارف الاسلامية (الترجمة العربية) وتعليق امين الخولي .

(٧٦) ضحى الاسلام ، لاحمد امين : ١٤٤/٢ .

(٧٧) « وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم ولعلمهم يتفكرون » . (النحل : ٤٤) . وراجع أمثلة من تفسير النبي في : الاتقان في علوم القرآن للسيوطي : ١٩١/٢ - ٢٠٥ .

(٧٨) تنسب كلمة بهذا المعنى لاحمد بن حنبل تعليقا على كلمة يحيى بن ابي كثير تقول : « السنة قاضية على الكتاب وليس الكتاب بقاض

على السنة » ، وقد علق ابن حنبل عليها حين سئل عن رايه فيها : « ما اجسر على هذا ان اقوله ولكني اقول ان السنة تفسر الكتاب وتبينه » (تاريخ القرآن والتفسير ، ص ٩٠) .

(٧٩) كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون ، لحاجي خليفة : ٣٣/١ .

(٨٠) راجع في هذا الصدد : تاريخ القرآن والتفسير ، ص ٩٠ - ٩٨ .

(٨١) قتله الحجاج ، ويوصف بأنه « كان اعلم التابعين في التفسير . ويقول ابن ابي مليكة : « رايت مجاهدا يسأل ابن عباس عن تفسير القرآن ومعه الواحه ، فيقول ابن عباس : اكتب . قال : حتى سأله عن التفسير كله » (جامع البيان للطبري : ٤٠/١) . وانظر ايضا : تاريخ القرآن والتفسير ، ص ٩٥ ، ١٠٨ - ١٠٩ .

(٨٢) طبع حديثا في الهند ، بتحقيق امتياز علي عرش (رامبور ، الهند ، ١٩٦٥) وهو تفسير قائم على النقل والاخذ بالمأثور ، ويقتصر على تفسير بعض الآيات راجع : تاريخ القرآن والتفسير ، ص ١١١ .

(٨٣) راجع دراسة تحليلية شاملة لاتجاه مقاتل التفسيري في :

Exégèse Coranique et langage mystique PP. 25-207.

راجع ايضا : تاريخ القرآن والتفسير ، ص ١٩٠ - ١٩٣ ، ويقول مؤلف الكتاب انه انتهى من تحقيق مخطوط تفسير مقاتل ، وانه يهيئه للطبع (ص ١٩٠) وانظر ترجمة مقاتل في : وفيات الاعيان (طبعة دار الثقافة ، بيروت ، بتحقيق احسان عباس) : ٢٥٥/٥ - ٢٥٧ . تاريخ بغداد : ١٦٠/١٣ . الشذرات : ٢٢٧/١ . ميزان الاعتدال : ١٧٣/٤ .

(٨٤) يمثل الطبري على ذلك بقوله لو سمع احدهم تاليا يتلو : « واذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض قالوا انما نحن مصلحون ، الا انهم المفسدون ولكن لا يشعرون » ، لم يجهل ان معنى الفساد هو ما ينبغي تركه مما هو مضر ، وان الاصلاح هو ما ينبغي فعله ، مما فعله منفعه ، وان جهل المعاني التي جعلها الله افسادا والمعاني التي جعلها الله اصلاحا » (المصدر نفسه : ٣٥/١) .

(٨٥) جامع البيان للطبري : ٣٣/١ ، ٤١ . ويستند الطبري في تقرير رايه الى آيات واحاديث . فمن الآيات : « قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، والاثم والبغي بغير الحق ، وان تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا ، وان تقولوا على الله ما لا تعلمون » (الاعراف : ٣٣) .

ومن الاحاديث : « أنزل القرآن على اربعة احرف : حلال وحرام لا يعذر احد بالجهالة به ، وتفسير يفسره العرب ، وتفسير تفسره العلماء ، ومتشابه لا يعلمه الا الله ، ومن ادعى علمه سوى الله ، فهو كاذب » . « من قال في القرآن برايه ، او بما لا يعلم ، فليتبوا مقعده من النار » . « من قال في القرآن برايه فأصاب فقد اخطأ » (المصدر نفسه : ٣٤/١ - ٣٥) .

هوا مثل الفصل الثالث

الاتباعية في الشعر والنقد ص ١٤٥ - ١٧٢

- (١) الشعر والشعراء : ابو محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة ، دار الثقافة ، بيروت ١٩٦٩ : ١/١٩٦ .
- (٢) جمهرة اشعار العرب ، ص ٣٦ .
- (٣) انظر مثلا الآيات التالية : « ويقولون ائتنا لتاركو آلهتنا لشاعر مجنون » (الصافات : ٣٦) ، « هل انبئكم على من تنزل الشياطين ، تنزل على كل افك ائيم ، يلقون السمع واكثرهم كاذبون ، والشعراء يتبعهم الغاوون ، ألم تر أنهم في كل واد يهيمون ، وانهم يقولون ما لا يفعلون ، الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيرا ، وائتصروا من بعد ما ظلموا وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون » (الشعراء : ٢٢١ - ٢٢٧) ، « وزين لهم الشيطان اعمالهم فصدهم عن السبيل فهم لا يهتدون » (النمل : ٢٤) ، قالوا سحران تظاهرا » (القصص : ٤٨) ، (أي سحر موسى وسحر محمد) ، « وما تنزلت به الشياطين » (الشعراء : ٢١٠) ، « وما هو بقول شيطان رجيم ، ان هو الا ذكر للعالمين » (التكوير : ٢٥ ، ٢٧) ، « وما صاحبكم بمجنون » (التكوير : ٢٢) ، « فلما جاءتهم آياتنا مبصرة قالوا هذا سحر مبين » (النمل : ١٣) ، « قال ان رسولكم الذي أرسل اليكم لجنون » (الشعراء : ٢٧) ، « وزين لهم الشيطان اعمالهم فصدهم عن السبيل وكاثوا مستبصرين » (العنكبوت : ٢٨) ، « بل قالوا أضغاث أحلام ، بل افتراء ، بل هو شاعر » (الانبياء : ٥) ، « وما هو بقول شاعر قليلا ما تؤمنون ولا بقول كاهن قليلا ما تذكرون » (الحاقة : ٤١ ، ٤٢) ، « بل جاء بالحق وصدق المرسلين »

(الصافات : ٣٧) ، « وما علمناه الشعر وما ينبغي له ، ان هو الا ذكر وقرآن مبين » (يس : ٦٩) ، « فذكر فما انت بنعمة ربك بكاهن ولا مجنون » (الطور : ٢٩) .

(٤) سحره تعني خدعه وسلب لبه وصرفه عن الامر . (راجع : لسان العرب ، مادة سحر) ، وكهن تعني قضى بالغيب على سبيل الظن والادعاء بمعرفة اسرار الغيب واحواله . (راجع : لسان العرب ، مادة كهن .) ، وجن تعني زال عقله او فسد بحيث يصبح الجلي مختلطا ، والمصحح فاسدا . (راجع : لسان العرب ، مادة : جن) .

(٥) ذكر القرآن لفظة سحر ومشتقاتها في حوالي ستين آية . انظر : معجم الفاظ القرآن الكريم ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، الطبعة الثانية ١٩٧٠ ، الجزء الاول ، ص ٥٧٥ - ٥٧٧ . انظر ايضا : موسوعة اصطلاحات العلوم الاسلامية : (كشاف اصطلاحات الفنون) ، للشيخ المولوي محمد اعلى بن علي التهانوي ، طبعة خياط ، بيروت (بدون تاريخ) ، الجزء الثالث ، مادة : السحر ، ص ٦٤٨ - ٦٥٣ . وانظر ايضا : مقدمة ابن خلدون ، الفصل الثاني والعشرون في علوم السحر والطلسمات ، ص ٤٩٦ - ٥٠٣ .

(٦) كشاف اصطلاحات الفنون : ٦٤٨/٣ .

(٧) البقرة : ١٠٢ .

(٨) كشاف اصطلاحات الفنون : ٦٤٨/٣ .

(٩) اما القرآن فقوله تعالى : « وما هم بضارين به من احد الا باذن الله » . (البقرة : ١٠٢) واما الاخبار : احدهما ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم سحر ، وان السحر عمل فيه حتى قال انه ليخيل الي اني اقول الشيء وافعله ولم اقله ولم افعله . وان امرأة يهودية سحرته وجعلت ذلك السحر راعوفة البئر ، فلما استخرج ذلك ، زال عن النبي عليه الصلاة والسلام ذلك العارض ، ونزلت المعوذتان بسببه . . . وثانيها ان امرأة اتت عند عائشة رضي الله عنها فقالت : اني ساحرة فهل لي من توبة ؟ فقالت : وما سحرك ؟ فقالت : صرت الى الموضع الذي فيه هاروت وماروت ببابل لطلب علم السحر . فقالا لي : يا امة الله ، لا تختاري عذاب الآخرة بأمر

الدنيا ، فأبيت فقالا لي : اذهبي فبولي على ذلك الرماد ، فذهبت
لابول عليه ، ففكرت في نفسي فقلت : لا افعل ، وجئت اليهما
فقلت : قد فعلت . فقالا لي : ما رايت ، لما فعلت ؟ فقلت : ما
رايت شيئا . فقال لي : أنت على رأس أمرك ، فاتقي الله ولا تفعل ،
فأبيت . فقالا لي : اذهبي فافعلي ، فذهبت ففعلت ، فرأيت فارسا
مقنعا بالحديد خرج من فرجي ، فصعد الى السماء . فجئتهما
فاخبرتهما ، فقالا : إيمانك خرج عنك ، وقد أحسنت السحر ،
فقلت : وما هو ؟ قالا ؟ ما تريد شيئا يتصور في وهمك الا كان .
فصورتي في نفسي حبا من حنطة ، فاذا انا بحب انزع فخرج من
ساعته سنبل . فقلت : انطحن ، فانطحن وانخبز ، وانا لا اريد
شيئا الا حصل . فقلت عائشة رضي الله عنها : ليس لك توبة .
(كشف اصطلاحات الفنون : ٦٥١/٣ - ٦٥٢ . والتهاتوي ينقل
هذا الخبر عن الامام فخر الدين الرازي في التفسير الكبير .)
(١٠) ثمة روايات وأخبار كثيرة حول موقف النبي من الشعر سلبا او
ايجابا . كان يحب ان يسمع نوعا معينا من الشعر ، وكان ينهى عن
رواية غيره . فقد كان « يستحسن الشعر ويستنشد من أهله ،
ويشيب عليه قائله . ويروي ان شاعرا أشده مدحا في الله ومدحا
فيه ، فثابه على مدحه لله ، ولم يشبه على مدحه له » . وكان يتمثل
بقول طرفة : « ويأتيك بالانخبار من لم تزود » ، لكنه كان يلفظه نثرا
فيقول : « ويأتيك من لم تزود بالانخبار » ، ويعطى المبرد ذلك
بقوله : « لان الشعر لم يجر قط على لسانه » . ويروي المبرد انه
كان يستحسن كذلك بيت لبيد :

الا كل شيء ما خلا الله باطل وكل نعيم لا محال زائل

وحين أشده حسان بن ثابت قوله من قصيدة ، يمدحه فيها :

لو لم تكن فيه آيات مبينة كائن بدايته تنبيك بالخبر .

« اعجب بذلك ، صلى الله عليه وسلم ، واثاب حسانا ودعا له » .

وفي رواية ان كعب بن مالك بن ابي الانصاري كان يقرأ
شعرا له فسمعه النبي يقول :

منجالدنا عن جذمنا كل قحمة مدربة فيها القوانس تلمع

فقال له : « لا تقل عن جلدنا ، وقل عن ديننا » . (الفاضل ، للمبرد ، دار الكتب ، القاهرة ١٩٥٦ ، ص ٩ - ١٢) .

وفي رواية انه اذن لحسان بن ثابت ان يهجو كفار قريش ، قائلا له : « اذهب الى ابي بكر فليحدثك حديث القوم واياهم واحسابهم ، ثم اهجم وجبريل معك » . (الاغاني ، طبعة دار الكتب : ٣١٨/٤) ، وفي رواية انه قال له : « اهجم ، فوالله لهجاؤك عليهم اشد من وقع السهام في غلس الظلام . اهجم ومعك جبريل روح القدس ، والقي ابا بكر يعلمك تلك الهنات » . (العمدة ، لابن رشيقي ، المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة ١٩٥٥ : ٣١/١) . و يروي انه قال له : « ان روح القدس لا يزال يؤيدك ما كافحت عن الله عز وجل ورسول الله » . (الاغاني : ١٣٤/٤) . وقيل انه بني له منبرا في المسجد ينشد عليه الشعر . العمدة : ٢٧/١ . و يروي ان عمر بن الخطاب « مر بحسان وهو ينشد الشعر في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم قال : « ارغاء كرغاء البكر ؟ » فقال حسان : « دعني عنك يا عمر ، فوالله انك لتعلم لقد كنت اشد في هذا المسجد من هو خير منك ، فما يغير عني ذلك » فقال عمر : « صدقت » . (المصدر نفسه : ٢٨/١) . وروي عن النبي انه حرض عبد الله بن رواحة على هجاء المشركين ، ولما سمع منه قصيدته التي يقول فيها :

فثبتت الله ما آتاك من حسن تثبيت موسى ونصرا كالذي نصروا

اقبل على الشاعر بوجهه مبتسما وقال له : واياك فثبت الله : (طبقات فحول الشعراء ، ص ١٨٨) . و يروي عنه بهذا المعنى انه قال للناطقة الجعدي : « لا يفضض الله فاك » وقال لكعب بن مالك : « ما نسي الله لك مقالك ذلك » ، وقال لحسان : « والله لشعرك اشد عليهم من وقع السهام في غبش الظلام » (البيان والتبيين : ١/٢٦٨) . وفي العمدة ان « الناطقة الجعدي انشد بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم قصيدة يقول فيها :

علونا السماء عفة وتكرما وانا لنبفي فوق ذلك مظهرا

فغضب النبي صلى الله عليه وسلم وقال : اين المظهر يا ابا ليلى ؟

فقال : الجنة بك يا رسول الله . فقال له النبي صلى الله عليه وسلم : أجل ان شاء الله . فقضت له دعوة النبي صلى الله عليه وسلم بالجنة وسبب ذلك شعره . وانشده حسان بن ثابت حين جاب عنه ابا سفيان بن الحارث بقوله :

هجوت محمدا فاجبت عنه وعند الله في ذاك الجزاء

فقال له : جزاؤك عند الله الجنة ، يا حسان . فلما قال :

فان ابي ووالده وعرضي لعرض محمد منكم وقاء

قال له : وقاك الله حر النار . فقضى له بالجنة مرتين في ساعة واحدة ، وسبب ذلك شعره (العمدة : ٣١/١ ، ٥٣) .

(١١). العمدة : ٢٧/١ . وانظر استكمالا للموضوع ما اورده القرشي في جمهرة اشعار العرب حول موقف النبي من الشعر ، ص ٣٠ - ٣٧ . وانظر من الدراسات الحديثة : الاسلام والشعر ، يحيى الجبوري ، مكتبة النهضة ، بغداد ١٩٦٤ ، حسان بن ثابت : حياته وشعره ، احسان النص ، دار الفكر الحديث ، بيروت ١٩٥٦ ، ص ٥٨ - ٧٩ ، محمد والشعر ، لجودت عبد الله مصطفى في : محمد : نظرة عصرية جديدة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٢ ، ص ١٣٣ - ١٧٠ ، محمد والفنون ، لعبد المجيد وافي ، (المصدر نفسه ، ص ١٠٩-١٣٢) .

(١٢) الشعر والشعراء ، ص ٦٧ ، وفي خبر آخر : « ذاك رجل مذكور في الدنيا شريف فيها ، منسي في الآخرة خامل فيها ، يجيء يوم القيامة ، معه لواء الشعراء الى النار » . (المصدر نفسه ، ص ٦٨) .

(١٣) الشعر والشعراء ، هامش ص ٦٨ . والنص المعروف من هذه الاحاديث هو : « امرؤ القيس صاحب لواء الشعراء الى النار » .

(١٤) المصدر نفسه ، ص ٦٤ .

(١٥) المصدر نفسه ، ص ٥٣ .

(١٦) الشعر والشعراء : ٢٢/١ - ٢٣ . ابن خطل هو عبد الله بن خطل ،

واسمه آدم . وكان النبي أهدر دمه لارتداده مشركا . وكان يأمر فينتين له بأن تغنيا بهجاء الرسول . وأما ابن حبة فكان قد قتل رجلا من المسلمين ثم ارتد مشركا فأهدر النبي دمه . وتتمة الخبر عن كعب تقول ان الارض ضاقت به فأتى الى النبي متنكرا ، وقال له : « ان كعب بن زهير قد أتى مستأمنا تائبا ، افتؤمنه فأتيك به ؟ قال : هو آمن » ، وأنشده قصيدته : « بانت سعاد » ، فوهبه النبي برده التي قيل ان الخلفاء توارثوها : (المصدر نفسه : ٢٣/١ - ٢٤) ، وانظر السبب الذي دعا النبي لقتل ابي عزة في العمدة : ٦١/١ .

(١٧) روي عنه انه قال : « امرت عبد الله بن رواحة » فقال واحسن ، وامرت كعب بن مالك فقال واحسن ، وامرت حسان بن ثابت فشني واشتفى » (الاغاني ، دار الكتب : ١٤٣/٤) . وحين عرضت له ليلي بنت النضر ، وهو يطوف بالبيت ، واستوقفته وضربت رداءه حتى انكشف منكبه ، اذ انشدته شعرها بعد مقتل ابيها يوم الرجوع من بدر ، قال : « لو كنت سمعت شعرها هذا ما قتلته » . (البيان والتبيين : ٤/٣) . وانظر الابيات في العمدة : ٥٦/١ .

وفي هذا الصدد يروي التهاتوي : « لما نزل » والشعراء يتبعهم الفاوون » ، جاء حسان وابن رواحة وغيرهم الى النبي صلى الله عليه وسلم ، وكان غالب شعرهم توحيدا وذكرنا فقالوا : يا رسول الله قد نزلت هذه الآية والله يعلم انا شعراء ، فقال عليه السلام : « ان المؤمن يجاهد بسيفه ولسانه » . . . ويتابع قائلا ان البيضاوي يفسر هذه الآية بأن أكثر مقدمات الشعراء خيالات لا حقيقة لها ، واغلب كلماتهم في النسيب بالحرم وذكر صفات النساء والغزل . . . وتمزيق الاعراض في القدح في الانساب والوعد الكاذب والافتخار الباطل ومدح من لا يستحقه والاطراء فيه ، ثم قال قوله : « الا الذين امنوا » استثناء للشعراء المؤمنين الصالحين الذين يكثرون ذكر الله ويكون أكثر اشعارهم في التوحيد والثناء على الله والحث على طاعته ، ولو قالوا هجوا أرادوا به الانتصار ممن هجاهم ، مكافحة هجاء المسلمين » .

ويلق التهانوي قائلا : « لا بأس بالشعر اذا كان توحيدا او حثا على مكارم الاخلاق من جهاد وعبادة وحفظ فرج وغض بصر وصلة رحم وشبهه ، او مدحا للنبي عليه السلام والصالحين بما هو الحق » (كشف اصطلاحات الفنون : ٣/٧٤٤ - ٧٤٥ ، انظر ايضا : جامع البيان في تأويل آي القرآن : ٢٣/٢٧) .

(١٨) الموطأ ، للامام مالك بن انس ، القاهرة ١٩٥١ ، ص ٦١٠ . والحديث وارد في « باب ما يكره من الكلام بغير ذكر الله » . ويرويه مالك عن زيد بن اسلم عن عبد الله بن عمر ، ونص الرواية : « قدم رجلان من المشرق فخطبا ، فعجب الناس لبيانهما ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ان من البيان لسجرا » ، او قال : « ان بعض البيان لسحر » . وقد اخرج البخاري في : ٧٦ ، كتاب الطب ، ٥١ - باب في ان من البيان لسجرا . راجع ايضا : ٥٦ كتاب الكلام (الموطأ ، ص ٦٠٩ - ٦١٠) والبخاري ٧٨ - كتاب الادب ، ١٠١ - باب لا تسبوا الدهر ، ومسلم : ٤٠ - كتاب الالفاظ من الادب وغيرها . وفي الرواية ان حفصة زوج النبي قتلت جارية سحرتها . ومن رأي مالك قتل الساحر الذي يعمل السحر هو نفسه (الموطأ : ١٩ - باب ما جاء في الغيلة والسحر : ٥٤٣) .

(١٩) الفاضل ، ص ١٣ . ويقول ابن رشيقي انه يريد بذلك ، من غلب الشعر على قلبه وملك نفسه حتى شغله عن دينه ، واقامة فروضه ، ومنعه من ذكر الله تعالى وتلاوة القرآن . والشعر وغيره مما جرى هذا المجرى من شطرنج وغيره سواء . واما غير ذلك فمن يتخذ الشعر ادبا وفكاهة واقامة مروءة ، فلا جناح عليه . (العمدة : ٣٢/١) . لكن ابن جرير الطبري يروي ، بالمقابل ، انه قيل لعائشة : « هل كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتمثل بشيء من الشعر ؟ قالت : كان ابغض الحديث اليه ، غير انه كان يتمثل ببيت اخي بني قيس ، فيجعل آخره اوله واوله آخره ، فقال له ابو بكر : انه ليس هكذا . فقال نبي الله : « اني والله ما انا شاعر ، ولا ينبغي لي » . (راجع جامع البيان : تفسير سورة الشعراء : الآيات ٢٢٤ - ٢٢٧ : ١٩/١٢٦ - ١٣١) .

- (٢٠) الفائق : ٦٦٤/١ .
- (٢١) الميمني : الطرائف الادبية : ٣ .
- (٢٢) الاغانى : ١٢٢/٤ - ١٢٣ ، وانظر مجموعة مماثلة لهذه الاخبار التي تروى عن النبي وعن الصحابة في كتاب : مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية ، ناصر الدين الاسد ، دار المعارف بمصر ، الطبعة الثالثة ١٩٦ ، ص ٢٠٣ - ٢٢٠ .
- (٢٣) الاغانى : ٢٤٣/٨ .
- (٢٤) الاغانى : ١٢٩/٤ - ١٣٠ .
- (٢٥) المصدر نفسه .
- (٢٦) المزهري : ٣٠٩/١ ، وابن سعد : ٣٧٦/٥ .
- (٢٧) الفاضل ، ص ١٤ .
- (٢٨) انظر في هذا الصدد : الصولي : ادب الكتاب ، ص ١٩٠ ، ابن سعد : ٥٧/٦ ، جمهرة اشعار العرب ، ص ٢٣ ، الاغانى : ١٣٨/٤ ، الفائق : ٢٤٤/٢ ، البيان والتبيين : ٧٦/٤ .
- (٢٩) الفاضل ، ص ٦٢ . ونص الخبر كما يلي : « قال عمر بن الخطاب للخنساء ما اقترح ماقي عينيك ؟ قالت : بكائي على السادات من مضر . قال : يا خنساء ، انهم في النار . قالت : ذلك اطول لعويلي . ويروى انها قالت : كنت ابكي لصخر على الحياة ، وانا ابكي له اليوم من النار » .
- (٣٠) المصدر نفسه ، ص ٦٣ .
- (٣١) الاغانى - (دار الكتب) : ٢٢٨/١٠ - ٢٩١ ، والشعر والشعراء : ٦٧/١ ، والفائق : ١٦٥/٢ .
- (٣٢) البيان والتبيين : ٢٣٩/١ - ٢٤١ .
- (٣٣) العقد الفريد : ١٢٠/٦ - ١٢١ ، الاغانى (دار الكتب) : ٤/١١ - ٥ .
- (٣٤) قال عمر بن الخطاب لبعض ابناء هرم بن سنان : انشدني بعض مدح زهير اباك ، فانشده ، فقال عمر : انه كان ليحسن فيكم المدح . قال : ونحن والله ان كنا لنحسن له العطفة . قال : « قد ذهب ما اعطيتموه وبقي ما اعطاكم » . وفي رواية اخرى ، انه قال لابن زهير : ما فعلت الحلل التي كساها هرم اباك ؟ قال : ابلاها الدهر . قال : لكن الحلل التي كساها ابوك هرما لم يبلها الدهر » .

(البغدادي : الخزائنة : ٢/٢٩٢ وراجع اخبارا بهذا المعنى في :
الفاضل ، ص ٣٣ - ٣٤) .

(٣٥) العمدة : ١/٢٨ .

(٣٦) المصدر نفسه ، ص ٣٣ .

(٣٧) المصدر نفسه ، ١/٥٢ ، ٧٦ .

(٣٨) المصدر نفسه ، ص ٢٨ .

(٣٩) المصدر نفسه ، ص ٢٩ .

(٤٠) ديوان ابي محجن الثقفي ، برواية ابي هلال العسكري ، دار الكتاب
الجديد بيروت ١٩٧٠ . والاشارة هنا الى قصيدته التي جاء فيها :

لا تسألي الناس عن مالي وكثرته

وسألي القوم عن ديني وعن خلقي

قد يعلم الناس اننا من سراتهم

اذا سما بصر الرعدة الفرق

اعطي السنان غداة الروع نحلته

وعامل الرمح اروي به من العلق

عف الاياسة عما لست نائله

وان ظلمت شديد الحق والحق

واكشف المأزق المكروب غمته

واكتم السر فيه ضربة العنق

قد يكثر المال يوما بعد قلته

ويكتسي العود بعد الجذب بالورق

ويقول شارح الديوان ان الشعبي قال : « فلم يكن في الحي فتى لا

يحفظ هذه الابيات فتعد له مروءة » . (الديوان ، ص ٢٢) .

(٤١) العمدة : ١/٢٩ . ويروى بهذا المعنى ، ان معاوية قال لعبد

الرحمن بن الحكم بن ابي العاص : « قد رايتك تعجب بالشعر ،

فاذا فعلت فاياك والتشبيب بالنساء ، فتعر الشريفة وترمي العفيفة

وتقر علي نفسك بالفضيحة . واياك والهجاء فانك تحنق به

كريما ، وتستثير به لثيما . واياك والمدح فانه كسب الوقاح وطعمة

السؤال . ولكن افخر بمفاخر قومك ، وقل من الامثال ما تزيتن به

نفسك، وشعرك ، وتؤدب به غيرك . (مجالس ثعلب : ٤١١/٢) .
 (٤٢) راجع مادة : الشعر ، في موسوعة اصطلاحات العلوم الاسلامية
 (كشف اصطلاحات الفنون) ٣/٧٤٤ - ٧٤٦ . اما عن الايات
 الموزونة المقفاة فهذه بعضها مثلاً : « ووضعا عنك وزرك ، الذي
 انقض ظهرك ، ورفعنا لك ذكرك » (سورة الشرح : ٤/٣) ، « لن
 تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون » (سورة آل عمران : ٩٢) .
 واما عن اقوال النبي الموزونة المقفاة ، فيروى انه « حين أصيبت
 اصبعه بالقطع والجرح عند عمل من الاعمال دون الجهاد قال تحسرا
 وحزنا : « هل انت الا اصبع دميت وفي سبيل الله ما لقيت »
 (المصدر نفسه) . ويعلق التهانوي قائلا : « وهذا لا يسمى شعرا
 لعدم القصد » .

(٤٣) كشف اصطلاحات الفنون : ٣/٧٤٤ - ٧٤٥ .

(٤٤) يروى ان عمر بن الخطاب قال للبيد مرة : « أتشدني من شعرك » ،
 فقرأ سورة البقرة ، وقال : « ما كنت لاقول شعرا بعد اذ علمني
 الله سورة البقرة وآل عمران » فزاده عمر في عطائه خمسمئة درهم ،
 وكان الفين . (الشعر والشعراء : ١/١٩٦) .

(٤٥) يروي له ابن رشيقي في العمدة (٣٢/١ - ٣٣) قصيدة بخمسة عشر
 بيتا . ويورد المحقق في هامش الصفحة ٣٢ اخبارا تنفي ان يكون
 ابو بكر كتبها . منها قول لابن هشام : « واكثر اهل العلم بالشعر
 ينكر هذه القصيدة لابي بكر رضي الله عنه » . ومنها قول
 للسيهلي : « ويشهد لصحة من انكر أن تكون له ما روى عبد الرزاق
 عن معمر عن الزهري عن عروة عن عائشة قالت : « كذب من اخبركم
 ان ابا بكر قال بيت شعر في الاسلام » .

(٤٦) راجع مثلاً : العمدة : ٢٧/١ - ٣٢ ، باب في الرد على من يكره
 الشعر . ومما يرد به ابن رشيقي على حجة من يكره الشعر قوله :
 « فاما احتجاج من لا يفهم وجه الكلام بقوله : « والشعراء يتبعهم
 الغاؤون ، ألم تر انهم في كل واد يهيمنون ، وانهم يقولون ما لا
 يفعلون » ، فهو غلط وسوء تأويل . لان المقصودين بهذا النص شعراء
 المشركين الذين تناولوا رسول الله صلى الله عليه وسلم بالهجاء

ومسوه بالاذى . فاما من سواهم من المؤمنين فغير داخل في شيء من ذلك » .

(٤٧) نقلا عن العمدة : ٣٠/١ .

(٤٨) العمدة : ٢١/١ .

(٤٩) المصدر نفسه : ٤١/١ - ٤٢ .

(٥٠) العمدة : ٤٣/١ . انظر ايضا اخبارا تحاول ان تفضي من شأن امرىء القيس : الموشع ، ص ٣٧ . وتبالغ احدى الروايات في افضليته ، ثبتها فيما يلي : يروي عن ابي الحسن علي بن هارون المنجم انه قال : حضر احمد بن ابي طاهر مجلس جدي ابي الحسن علي بن يحيى يوما بعد ان اخل به اياما ، فعاتبه ابو الحسن على انقطاعه عنه ، فقال احمد : كنت متشاغلا باختيار شعر امرىء القيس . فانكر عليه ابو الحسن قوله هذا ، وقال : اما تستحي من هذا القول ؟ واي مرذول في شعر امرىء القيس حتى تحتاج الى اختياره ؟ (المصدر نفسه ، ص ٤٣) .

(٥١) راجع في هذا الصدد : فجر الاسلام ، احمد امين ، النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٩ . ادب السياسة في العصر الاموي . احمد الحوفي ، نهضة مصر ، القاهرة ١٩٦٠ . تاريخ الشهر السياسي ، احمد الشايب ، القاهرة ١٩٤٥ . ادب الخوارج في العصر الاموي ، سهر القلماوي ، القاهرة ١٩٤٥ . ادب المعتزلة ، عبد الحكيم بلبع ، مكتب نهضة مصر ، القاهرة ١٩٥٩ ، الفرق الاسلامية في الشعر الاموي ، النعمان القاضي ، دار المعارف بمصر ١٩٧٠ . وراجع ايضا : الكامل : ٣٢٧/١ ، ٣٣١ ، وباب « من اخبار الخوارج » : ١٦٣/٣ وما بعدها .

(٥٢) الاحاديث التي رويت في هذا الصدد هي : « الرؤيا الحسنة من الرجل الصالح جزء من ستة واربعين جزءا من النبوة » . : « ليس يبقى بعدي من النبوة الا الرؤيا الصالحة » . « الرؤيا الصالحة من الله والحلم من الشيطان » . راجع : الموطأ : ٥٢ - كتاب الرؤيا : البخاري : ٩١ كتاب التعبير ، ٢ - باب رؤيا الصالحين : ٥ - باب المبشرات ، ٧٦ - كتاب الطب ، مسلم : ٤٢ - كتاب

الرؤيا . انظر ايضا مقدمة ابن خلدون : الفصل الثاني عشر في علم
تعبير الرؤيا ، ص ٤٧٥ - ٤٧٨ ، و ص ٩١ - ١١٩ . وانظر :
كشاف اصطلاحات الفنون : ٥٩٧/٣ - ٦٠٦ .

(٥٣) ينقل المبرد حديثا جاء فيه : « الا اخبركم بأبغضكم الي وأبعدكم
مني مجالس يوم القيامة ؟ الثرثارون المتفيهقون » . ويقول : انه
يعني الذين يكثرون الكلام تكلفا وتجاوزا وخروجا عن الحق ،
فالرسول « يريد الصدق في المنطق والقصد وترك ما لا يحتاج
اليه » . ويستدل المبرد على ذلك بقول الرسول لجريز بن عبدالله
البجلي : « يا جريز اذا قلت فاجز ، واذا بلغت حاجتك فلا
تتكلف » . (الكامل : ١/٤ - ٦) .

(٥٤) كان ابن عباس يقول : « اذا اشكل عليكم الشيء من القرآن
فارجعوا فيه الى الشعر فانه ديوان العرب » ، وكان يسأل عن
القرآن فينشد الشعر . (الفاضل ، ص ١٠) . وفي رواية عنه انه
قال : كنت لا ادري ما « فاطر السماوات » حتى سمعت اعرابيا
ينازع في بئر ، فقال : انا فطرتها ، يريد انشأتها . (المصدر نفسه ،
ص ١١٤) . وانظر : مجالس ثعلب : ٣١٧/١ : « اذا اشتبه عليكم
شيء من القرآن فاطلبوه في الشعر » . وراجع في هذا الصدد
جمهرة اشعار العرب ، ص ١٠ - ٢٥ ومسائل نافع بن الازرق :
الاتقان : ١١٢/١ . وقد عرضت لها حديثا بنت الشاطيء (عائشة
عبد الرحمن) في كتابها : الاعجاز البياني للقرآن ، دار المعارف
بمصر ، القاهرة ١٩٧١ ، ص ٢٦٩ وما بعدها . ويقول ابو زيد
القرشي في مقدمة الجمهرة : « هذا كتاب جمهرة اشعار العرب
في الجاهلية والاسلام ، الذين نزل القرآن بالسنتهم ، واشتقت
العربية من الفاظهم ، واتخذت الشواهد في معاني القرآن وغريب
الحديث من اشعارهم » . (الجمهرة ، ص ٩) .

(٥٥) كانت لفظة ادب طوال القرن الهجري الاول تعني طريقة العمل
والسلوك بحسب السلف . فهو مرتبط بالاخلاق ، أي بالتهذيب
والتعليم . وجاء في لسان العرب ، مادة : ادب ، ان الادب هو
« الذي يتأدب به الاديب من الناس ، سمي به لانه يأدب الناس الى
الحامد وينهاهم عن المقابح . واصل الادب الدعاء » . وهو « ملكة

تعصم من قامت به عما يشينه . وفي المصباح : هو تعلم رياضة النفس ومحاسن الاخلاق . وقال ابو زيد الانصاري : الادب يقع على كل رياضة محمودة يتخرج بها الانسان في فضيلة من الفضائل، ومثله في التهذيب وفي التوشيح : هو استعمال ما يحمد قولاً وفعلًا، او الاخذ والوقوف مع المستحسنات او تعظيم من فوقك والرفق بمن دونك . ونقل الخفاجي في العناية عن الجواليقي في شرح ادب الكاتب : الادب في اللغة حسن الاخلاق وفعل المكارم واطلاقه على علوم العربية مولد حدث في الاسلام . وقال ابن السيد البطليوسي : الادب ادب النفس والدرس . والادب الظرف وحسن التناول ... وادبه اي علمه فتادب . واستعمله الزجاج في الله عز وجل ، فقال : والحق في هذا ما ادب الله تعالى به نبيه صلى الله عليه وسلم . وادبه راض اخلاقه وعاقبه على اساءته لدعائه اياه الى حقيقة الادب ... والادبة والمأدبة (مثلثة الدال) كل طعام صنع لدعوة او عرس وجمعه المادب ... وقيل المأدبة من الادب ، وفي الحديث عن ابن مسعود « ان القرآن مأدبة الله في الارض فتعلموا من مأدبته » . (ورد هذا الحديث ايضا في الكامل : ٥٩/٣) .

... قال ابو عبيدة ، يقال : مأدبة ومأدبة . فمن قال مأدبة اراد به الصنيع يصنعه الرجل فيدعو اليه الناس ، شبه القرآن بصنيع صنعه الله للناس ، لهم فيه خير ومنافع ، ثم دعاهم اليه . ومن قال مأدبة جعله مفعلة من الادب . وكان الاحمر يجعلها لغتين : مأدبة (بضم الدال) ومأدبة (بفتح الدال) بمعنى واحد . وقال ابو زيد : المأدبة للطعام ، فرق بينها وبين المأدبة للادب . وادب البلاد يؤدب ايدابا ، ملأها قسطا وعدلا . وادب القوم الى طعامه يؤدبهم ايدابا . وادب : عمل مأدبة . والادب : العجب والادب : الداعي الى الطعام . وادب البحر : كثرة مائه . يقال : جاش ادب البحر . ويقال : جمل اديب ومؤدب اذا ريش وذل . وفي جمهرة اللغة لابن دريد : الاديب صاحب المأدبة ، والمأدبة (المدعاة) طعام اي وقت كان . (الجمهرة : ٣/٣٦٦ و ٤٤٧) . وهذا يلخص ما في لسان العرب والصحاح والمقاييس .

وانظر للاطلاع على تطور كلمة ادب واستعمالاتها : تاريخ

الادب العربي ، كارل بروكلمان ، ترجمة عبد الحليم النجار ، دار المعارف بمصر ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٦٨ : ٣/١ - ٧ .
تاريخ الآداب العربية ، كارلو نالينو ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٥٤ ، ص ١١ - ٥٠ . تاريخ الادب العربي : العصر الجاهلي ، شوقي ضيف ، دار المعارف بمصر ، الطبعة الرابعة ، القاهرة ١٩٦٠ ، ص ٧ - ١١ . كشف اصطلاحات الفنون ١/٥٣ - ٥٤ .
وانظر ايضا : مادة ادب ، في دائرة المعارف الاسلامية (الترجمة العربية) (ترجمة ابراهيم زكي خورشيد ، احمد الشنتناوي ، عبد الحميد يونس ، دار الشعب - القاهرة) المجلد الثاني ، جزء ١٥ ، مادة ادب : ص ٦٧ - ٤٧٠ . وانظر : مقدمة ابن خلدون : علم الادب ، ص ٥٥٣ - ٥٥٤ .
(٥٦) الأغاني : ١٠ / ٢٩٠ .

(٥٧) يفسر احمد بن فارس المعازلة ، قائلا : فلان لا يعاظر في شعره بين القوافي ، أي لا يجعل بعضها على بعض . ونرى ان ذلك اما ان يكون الذي يسمى الايكاء ، أي لا يكرر القوافي ، او ان يكون الذي يسمى التضمين - وهو ان يكون تمام البيت في البيت الذي بعده . (انظر : معجم مقاييس اللغة ، احمد بن فارس : الطبعة الاولى ، القاهرة ، ١٣٦٩ هـ ، ٤/٣٥٦) . وهذا التفسير مبني على دلالة التعاظر : التي تفيد الاتصال . يقال : تعاظلت الكلاب اذا تسافدت ، وجراء عظلى من ذلك . (المصدر نفسه) . وربما اقترنت صورة القبح في هذا التعاظر بصورة القبح الناتجة عن ارتباط البيت بالبيت .

(٥٨) الموشح ، ص ١ .

(٥٩) المصدر نفسه ، ص ٤ - ٢٥ .

(٦٠) الموشح ، ص ١٢ . ويعرفه ابو عمرو بن العلاء بقوله : « والاكفاء عند العرب المخالفة في كل شيء . » ويقول ان التسمية جاءت من بيت لذي الرمة يقول فيه :

ودوية قفر يرى وجه ركبها اذا ما علوها ، مكفا غير ساجع
« فللكفا : المختلف ، والساجع : المتتابع . فسمينا ما اختلف رويته

بهذا الاسم » . (المصدر نفسه ، ص ١٢ - ١٣) .
(٦١) من هذه الامثلة :

أ - « انشد ابو عبيدة لابنة ابي مسافع . وقتل ابوها يوم بدر
وهو يحمي جيفة ابي جهل :

فما ليث غريف ذو اظافر واقدام
كحبي اذ تلاقوا ووجوه القوم اقران
وانت الطاعن النجلاء منها مزبد آن
وبالكف حسام صارم ابيض خدام
وقد ترحل بالركب وما نحن بصحبان

ب - « قال وسمعت بعض القرب ينشد :

ان يأتني لص فائي لص اطلس مثل الذئب اذ يعتس
سوقي خدائي وصفيري النس
(ا لنس : المضاء في كل شيء) .

ج - « وانشد ابو سليمان الفنوي ، وكان فصيحاً :

يا ربها اليوم على مبين على مبين جرد القصيم
(المبين : مكان فيه ماء . القصيم : نبات . جرد : لا ينبت) .
قال وسمعت الاخفش ينشد :

اذا ركبت فاجعلوني وسطا اني كبير لا اطيق العتدا
(ناقة عنود : لا تخالط الابل . ترعى وحدها على حدة) .

د - « قال وزعم ابو عبيدة ان حكيم بن معية التميمي قال :

قد وعدتني ام عمرو ان تا تدهن رأسي وتفليني وا
وتمسح القنفاء حتى تنسا (اي حتى تنثأ)

ه - وقال آخر « بالخير خيرات وان شرافا ولا اريد الشر الا ان تا
بريد فشرا ، ويريد الا ان تريد . قال فسالت الاصمعي عن
ذلك فقال : هذا ليس بصحيح في كلامهم ، وانما يتكلمون به
احياناً . قال : وكان رجلاً من العرب اخوان ربما مكثا عامة

يومهما لا يتكلمان . قال : « ثم يقول احدهما : « الاتنا »
يريد : الا تفعل ؟ فيقول صاحبه : « بلى فا » ، يريد فأفعل .
وليس هذا بكلام مستعمل في كلامهم » . (انظر المصدر نفسه
ص ١٣ - ١٥) .

(٦٢) الموشح ، ص ١٥ - ١٦ .

(٦٣) المصدر نفسه ، ص ١٧ . انظر ايضا : طبقات فحول الشعراء ،
دار المعارف بمصر ١٩٥٢ ، ص ٥٨ في صدد الاقواء ، وهو شكل
آخر للاكفاء ، يروى عن النابغة انه قدم المدينة فعيب عليه اقواؤه
في قوله :

امن آل مية رائح او مفتدى عجلان ذا زاد وغير مزود
زعم البوارح ان رحلتنا غدا وبذاك خبرنا الغراب الاسود
وفي قوله :

بمخضب رخص كأن بنانه عنم يكاد من اللطافة يعقد

فلم يأبه لذلك حتى أسمعوه اياه في غناء . واهل القرى الطف نظرا
من اهل البدو ، وكانوا يكتبون ، لجوارهم اهل الكتاب ، فقالوا
للجارية : اذا صرت الى القافية فرتلي . فلما قالت : « الغراب
الاسود » و « باليد » علم فانتبه فلم يعد اليه . وقال : قدمت
الحجاز وفي شعري صنعة ، ورحلت عنها ، وانا أشعر الناس » .
(الموشح ، ص ٤٦) .

وهذا يعني ان المدينة هي التي كشفت برهافة ذوقها
الموسيقي ودقته نشار الموسيقى ، الذي ارتكبه الذوق البدوي .
ويعني ايضا ، ان ثمة صلة جوهرية بين الشعر والموسيقى (الغناء) .
فالغناء يكشف عن ترهل الشعر . وهذا ما يعبر عنه بيت لحسان بن
ثابت يقول فيه :

تفنّ في كل شعر انت قائله ان الغناء لهذا الشعر مضمار
(الموشح ، ص ٤٧) .

ويعني أخيرا ان العرب كانت « تزن الشعر بالغناء » (المصدر
نفسه ، الصفحة نفسها) .

- (٦٤) المصدر نفسه ، ص ٢٢ .
 (٦٥) المصدر نفسه ، ص ٢٢ .
 (٦٦) المصدر نفسه ، ص ٢٣ ، ٤٩ .

(٦٧) المصدر نفسه ، ص ٢٨ - ٢٩ . الاخرج : ذكر النعام ، والخرج
 بياض في سواد . المهذب : المسرع . مري الفرس : اذا استخرج
 ما عنده من الجري بسوط او غيره . درة : سرعة في الجري .
 الهوب : يعني الهب جريه حين زجره . الرائح : السحاب .
 المتحلب : المتساقط المتتابع .

وفي رواية ان ام جندب قالت لامرئ القيس : فرس ابن
 عبدة أجود من فرسك . قال لها : وكيف ؟ قالت : اذك زجرت ،
 وحركت ساقيك ، وضربت بسوطك . (المصدر نفسه ، ص ٣٠) .

ويوجه النقد نفسه لامرئ القيس في بيته القائل :

وللسوط منها مجال كما تنزل ذو برد منهمر .
 فهذا رديء . ما لها وللسوط . (المصدر نفسه ، ص ٣٩) .

- (٦٨) المصدر نفسه ، ص ٣٩ .
 (٦٩) المصدر نفسه ، ص ٤٢ .
 (٧٠) المصدر نفسه ، ص ٣٢ - ٣٥ .
 (٧١) المصدر نفسه ، ص ٤٢ .

(٧٢) المصدر نفسه ، ص ٦٦ . راجع ايضا امثلة من هذا النوع في المصدر
 نفسه ، ص ٥٥ و ٧٨ و ٨٢ . وراجع بخاصة ما قيل عن عمر بن
 ابي ربيعة في هذا الصدد من انه خالف نموذج الغزل : الرقة
 والشكوى والتألم في الحب : « وكان المفضل يضع من شعر عمر
 في الغزل ويقول انه لم يرق كما رق الشعراء ، لانه ما شكى قط من
 حبيب هجرا ولا تألم لصدا . واكثر اوصافه لنفسه وتشبيهه بها ،
 وان احبابه يجدون به أكثر مما يجد بهم ، ويتحسرون عليه أكثر
 مما يتحسرون عليهم » . (المصدر نفسه ، ص ٣٢٠ - ٣٢١) .
 وعن مخالفة النموذج المثالي، يروى ايضا ان امرأة قالت لكثير عزة،
 انت القائل :

فما روضة بالحزن طيبة الثرى يمج الندى جثجاثها وعرارها
بأطيب من اردان عزة موهنا اذا أوقدت بالمندل الرطب نارها

قال : نعم . قالت : فض الله فاك . أرايت لو ان ميمونة الزنجية
بخرت بمندل رطب ، اما كانت تطيب ؟ الا قلت كما قال سيدك
امرو القيس :

الم تر اني كلما جئت طارقا وجدت بها طيبا وان لم تطيب ؟
(الموشح ، ص ٢٣٩)

(٧٣) المصدر نفسه ، ص ٤١ .

(٧٤) شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات ، لابي بكر محمد بن
القاسم الاثباري ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٣ ، ص ٥٠-٥١ .

(٧٥) الموشح ، ص ٤٢ .

(٧٦) المصدر نفسه . ص ٦٠ - ٦١ .

(٧٧) المصدر نفسه ، ص ٩٤ - ٩٩ . انظر ايضا : الشعر والشعراء ،
ص ٢٣٥ . والكامل للمبرد ، دار نهضة مصر : ١٢٨/١ - ١٢٩ .
والبيت من جملة ابيات يمدح بها الشاعر عرابة الاوسي الانصاري
ويقول فيها :

رايت عرابة الاوسي يسمو الى الخيرات منقطع القرين
اذا ما راية رفعت لمجد تلقاها عرابة باليمين

(٧٨) انظر ، مثلا ، الموشح : ص ٨٨ ، ١١٢ ، ١١٧ ، ١٣٨ ، ٢٠٠ ،
٢٧٨ ، وبهذا المعنى يروى ان ابن ابي عتيق حين سمع قول عمر بن
ابي ربيعة :

ومن كان محزوننا باهراق عبرة وهى غربها ، فليأتنا تبكه غدا

اخذ معه خالد الخريت وقال له : قم بنا الى عمر ، فمضينا اليه .
فقال ابن ابي عتيق : قد جئناك لموعده ، قال : واي موعد بيننا ؟
قال : قولك : فليأتنا تبكه غدا ، قد جئناك والله لا نبرح او تبكي
ان كنت صادقا في قولك او ننصرف على انك غير صادق ، ثم
مضى وتركه . (الاغاني : ١.٧/١) .

ويروى أيضا بهذا المعنى نفسه ان ابن عتيق قال تغليقا على بيت نصيب القائل :

وكدت، ولم اخلق من الطير، ان بدا سنا بارق، نحو الحجاز، اطر
« يا ابن ام ، قل : غاق ، فانك تطير - يعني انه اسود كالغراب »
(الموشح ، ص ٣٠٠) .

(٧٩) الموشح ، ص ٤١ . اشارة الى قوله :

ومثلك حبلى قد طرقت ومرضع فاليهتها عن ذي تعائم محول
اذا ما بكى من خلفها انصرفت له بشق وتحتي شمعها لم يعول.

(٨٠) المصدر نفسه ، ص ٥٩ .

(٨١) المصدر نفسه ، ص ٦٣ . وانظر : طبقات فحول الشعراء ،
ص ٥٤ .

(٨٢) المصدر نفسه : ص ٦٣ . انظر ايضا كتاب : فحولة الشعر ،
الاصمعي ، دار الكتاب الجديد ، بيروت ١٩٧١ ، ص ١١-١٢ .

(٨٣) المصدر نفسه ، ص ٦٦ .

(٨٤) كتاب فحولة الشعراء ، ص ١١ .

(٨٥) الموشح ، ص ٧٨ - ٧٩ .

(٨٦) المصدر نفسه ، ص ٨٢ - ٨٣ .

(٨٧) المصدر نفسه ، ص ٨٤ .

(٨٨) المصدر نفسه ، ص ١٨٦ .

(٨٩) المصدر نفسه ، ص ٢٥٤ - ٢٥٥ . ويروى بهذا المعنى انه اجتمع
عند سكيئة بنت الحسين « جرير والفرزدق وكثير عزة وجميل
والنصيب فمكثوا اياما ، ثم اذنت لهم لدخلوا فقعدت حيث تراهم
ولا يرونها وتسمع كلامهم ، واخرجت اليهم جارية لها وضيئة وقد
روت الأشعار والاحاديث ، فقالت: ايكم الفرزدق ؟ فقال الفرزدق :
ها انذا . فقالت : انت القائل :

هما دلتاني من ثمانين قامة كما اتقض باز اقم الريش كاسره

قال : نعم ، انا قلته . فقالت : ما دعاك الى افشاء مرلك وسرها ،

أفلا سترت على نفسك وعليها ؟ ثم دخلت وخرجت فقالت : أيكم جرير ؟ قال : ها أنذا . قالت : أنت القائل :
طرقتك صائدة القلوب وليس ذا حين الزيارة ، فارجعي بسلام
قال جرير : أنا قلته . قالت أفلا أخذت بيدها ورحبت بها .
وقلت : فادخلي بسلام . أنت رجل عفيف » . (الموشح ،
ص ٢٦٣) .

(٩٠) المصدر نفسه ، ص ٣١٨ . راجع أيضا : الشعر والشعراء ،
ص ٤٦١ .

(٩١) المصدر نفسه ، ص ٣١٩ .

(٩٢) المصدر نفسه ، ص ٣٢٢ ، والآية من سورة يس : ٣٩ . راجع
أيضا روايات تكشف عن الصلة بين الشعر والاخلاق ، في المصدر
نفسه ، وبخاصة ص ١٨١ ، ٣٢٣ .

(٩٣) الكامل : ٣٨٧/١ . وانظر فيما يتعلق بالمنظور الاخلاقي في
الشعر : ابن أبي عتيق ، ناقد الحجاز ، عبد العزيز عتيق ، بيروت
١٩٧٢ ، ص ٤٣١ - ٤٣٥ .

(٩٤) المصدر نفسه : ٣٨٨/١ .

(٩٥) الشعر والشعراء ، ص ٣٣٦ ، وتاريخ الادب العربي لبروكلمان :
٦٧/١ ، والاغاني (بولاق) : ٢١٠/٢١ - ٢٢٠ ، وخزانة الادب :
٥٥٠/٣ - ٥٥٦ .

(٩٦) الشعر والشعراء ، ص ٣٢٠ - ٣٢١ . تاريخ الادب العربي
لبروكلمان : ١٧١/١ .

(٩٧) الشعر والشعراء ، ص ٢٤٦ - ٢٥٠ . تاريخ الادب العربي
لبروكلمان : ١٧٤/١ .

(٩٨) الشعر والشعراء ، ص ٢٤٥ . وتاريخ الادب العربي لبروكلمان :
١٦١/١ .

(٩٩) الشعر والشعراء ، ص ٤٥٨ ، ٤٢٤ - ٤٢٥ . وانظر : عمر بن
أبي ربيعة ، لجبرائيل جبور : ١٩٨/٢ . وتاريخ الادب العربي
لبروكلمان : ١٩٠/١ ، ١٩٧ .

- (١٠٠) الشعر والشعراء ، ص ٣٤٧ .
- (١٠١) ديوان جميل بثينة ، مكتبة مصر ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٦٧ ، ص ٨ .
- (١٠٢) تاريخ الادب العربي لبروكلمان : ١٩٨/١ . والشعر والشعراء، ص ٤٧٩ .
- (١٠٣) تاريخ الادب العربي ، ١٩٨/١ .
- (١٠٤) المصدر السابق ، ص ٢٠٢ .

هوا مثل الجزء الثاني

الفصل الاول : الحركات الثورية ص ١٧٥ - ١٩٢

(١) مثلا : « وشاورهم في الامر » (آل عمران : ١٥٩) ، و « أمرهم شورى بينهم » (الشورى : ٣٨) .

(٢) الطبري : ٤٤٨/٤ - ٤٤٩ ، ٤٦١ وهذا ما يكرره يوسف بن عمر عامل هشام بن عبد الملك على الكوفة في احدى خطبه : « ان اول من فتح على الناس باب الفتنة وسفك الدماء علي وصاحبه الزنجي » وهو يعني عمار بن ياسر . وفي الحديث : « اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر ، واهتدوا بهدي عمار بن ياسر » . والحديث برواية حذيفة بن اليمان ، نقلنا عن : طبقات الفقهاء ، لابي اسحاق الشيرازي الشافعي ، ص ٣٦ . (النزاع والتخاصم بين امية وهاشم ، المقرئ ، مصر ١٩٣٧ ، ص ٤٣) .

(٣) الامامة والسياسة ، ص ٣٢ . ويروي ابن قتيبة ان هذه المأخذ كتبها « ناس من اصحاب النبي » في كتاب قدموه الى عثمان . وكان عمار بن ياسر هو الذي سلمه اياه . وقد دخل عليه « وعنده مروان بن الحكم واهله من بني امية ، فدفع اليه الكتاب فقراه ، فقال له : انت كتبت هذا الكتاب ؟ قال : نعم . قال : ومن كان معك ؟ قال : كان معي نفر تفرقوا فرقا منك . قال : من هم ؟ قال : لا اخبرك بهم . قال : فلم اجترأت علي من بينهم ؟ قال مروان : يا امير المؤمنين ان هذا العبد الاسود قد جرا عليك الناس ، وانك ان قتلتهم نكلت به من وراءه . قال عثمان : اضربوه . فضربوه

وضربه عثمان معهم حتى فتقوا بطنه ، فغشي عليه ، فجروه حتى طرحوه على باب الدار » . (المصدر نفسه ، ص ٣٣) . راجع ايضا الطبري : ٢١٧/٦ وطبقات ابن سعد (في كلامه على خلافة عثمان) . ويعدد احد الخوارج وهو عبيدة بن هلال اخطاء عثمان بقوله : « فحمى الاحماء وآثر القربى واستعمل الفتى ، ورفع الدرة ، ووضع السوط ، ومزق الكتاب ، وحقر المسلم ، وضرب منكري الجور ، وآوى طريد الرسول صلى الله عليه وسلم ، وضرب السابقين بالفضل وسيرهم وحرّمهم ، ثم اخذ فيء الله الذي افاءه عليهم فقسّمه بين فساد قريش ومجان العرب » . (الطبري : ٥٦٥/٦ - ٥٦٦) . وانظر ايضا من الدراسات الحديثة : عثمان بن عفان ، محمد حسين هيكل ، مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٦٨ ، الفتنة الكبرى (عثمان) ، ضمن اسلاميات ، طه حسين ، دار الآداب ، بيروت ١٩٦٧ ، عبقرية عثمان ، ضمن العبقريات الاسلامية ، عباس محمود العقاد ، دار الآداب ، بيروت ١٩٦٦ .

(٤) الطبري : ٢١١/٤ .

(٥) المصدر نفسه : ٢٨٣/٤ .

(٦) المصدر نفسه : ٢٨٤/٤ .

(٧) المصدر نفسه : ٢٨٣/٤ ، ويروى ان ابا ذر كان يقول : « عجبت ممن لا يجد القوت في بيته كيف لا يخرج على الناس شاهرا سيفه » . وانه كان يذهب الى القول ان « المسلم لا ينبغي له ان يكون في ملكه اكثر من قوت يومه وليلته ، او شيء ينفقه في سبيل الله او يعيده لكريم » . (الكامل لابن الاثير ، طبعة دار الكتاب العربي ، بيروت ٤٣/٣) .

(٨) المصدر نفسه : ٣١٨/٤ . ويذكر الطبري انهم : « الاشتري وابن ذي الحبكة وجندب وصعصعة وابن الكواء وكميل بن زياد وعمير بن ضابئة » راجع ايضا المصدر نفسه ، ص ٣٢٣ .

(٩) المصدر نفسه : ٣٢٢/٤ - ٣٢٣ ، وتكمل الرواية قائلة : « فقال عبد الرحمن الاسدي : كان على شرطة سعيد : اتردون على الامم

مقالته ؟ واغلف لهم . فقال الاشتري : من ها هنا ، لا يفوتنكم الرجل . فوثبوا عليه فوظئوه وطئا شديدا ، حتى غشي عليه . ثم جر برجله فالقي ، فنضح بماء فأفاق . فقال له سعيد : أبك حياة ؟ فقال : قتلني من انتخبت - زعمت - للاسلام . فقال : والله لا يسمر منهم عندي احد ابدا . فجعلوا يجلسون في مجالسهم وبيوتهم ويشتمون عثمان وسعيدا ، واجتمع الناس اليهم حتى كثر من يختلف اليهم . فكتب سعيد الى عثمان يخبره بذلك ، ويقول : ان رهطا من اهل الكوفة - سمأهم له عشرة - يؤثبون ويجتمعون على عيبك وعيبي والطعن في ديننا . وقد خشيت ان ثبت امرهم ان يكثروا . فكتب عثمان الى سعيد ان سيرهم الى معاوية .

(١٠) المصدر نفسه : ٣٢٠/٤ ، وراجع نص الحوار في الصفحات ٣١٩ - ٣٢٥ .

(١١) في الحديث المشار اليه ، أشار معاوية الى ابيه فقال : « عرفت قريش ان ابا سفيان كان اكرمها وابن اكرمها الا ما جعل الله لنبيه ... فان الله انتخبه واكرمه ... واني لاظن ان ابا سفيان لو ولد الناس لم يلد الا حازما » . فرد عليه صعصعة : « كذبت ! قد ولدهم خير من ابي سفيان ، من خلقه الله بيده (اي آدم) ونفخ فيه من روحه ، وأمر الملائكة فسجدوا له ، فكان فيهم البر والفاجر ، والاحمق والكيس » . (الطبري : ٣٢٣/٤ - ٣٢٤) .

(١٢) الطبري : ٣٢٩/٤ .

(١٣) المصدر نفسه ، ص ٣٣٠ .

(١٤) المصدر نفسه ، ص ٣٢٩ ، ٣٤١ .

(١٥) المصدر نفسه ، ص ٣٣٣ .

(١٦) المصدر نفسه ، ص ٣٣٣ - ٣٣٤ ، وكان راي عمرو : « ركبت الناس بمثل بني أمية ، فقلت وقالوا : وزغت وزاغوا ، فاعتدل او اعتزل ، فان ابنت فاعتزم عزما وامض قدما » . فقال له عثمان : « مالك قمل فروك . اهذا الجد منك ؟ » فأسكت عمرو حتى اذا تفرقوا قال : لا والله يا أمير المؤمنين ، لانت اكرم علي من

ذلك، ولكنني قد علمت ان بالباب قوما قد علموا انك جمعتنا لنشير عليك،
فأحببت ان يبلغهم قولي ، فأقود لك خيرا ، او أدفع عنك شرا .
(المصدر نفسه ، ص ٣٣٤ ، ٣٣٥) .

(١٧) المصدر نفسه : ٣٣٦/٤ - ٣٣٧ .

(١٨) ... « تعلم يا عثمان أن أفضل عباد الله امام عادل ، هدي
وهدي ، فأقام سنة معلومة وأمات بدعة متروكة ، فوالله ان
كلا لبيتن ، وان السنن لقائمة لها اعلام ، وان البدع لقائمة لها
اعلام ، وان شر الناس عند الله امام جائر ، ضل وضل به ،
فأمات سنة معلومة وأحيا بدعة متروكة (...) واحذر ان
تكون امام هذه الامة المقتول ، فانه يقال : يقتل في هذه الامة امام،
فيفتح عليها القتل والقتال الى يوم القيامة ، وتلبس أمورها
عليها ، ويتركهم شيئا ، فلا يبصرون الحق لعلو الباطل » .
(الطبري : ٣٣٧/٤) .

(١٩) المصدر نفسه ، ص ٣٣٧ - ٣٣٨ .

(٢٠) المصدر نفسه ، ص ٣٦٦ ، وفي الاخبار ان زوجة عثمان ، نائلة
بنت الفرافصة ، قالت له ابان محنته : « متى أطعت مروان قتلك،
ومروان ليس له عند الناس قدر ولا هبة ولا محبة ، وانما تركك
الناس لكان مروان » . (الطبري : ٣٦٢/٤) ووصف علي هذه
البطانة بأنها « اهل غش ليس منهم أحد الا قد تسبب بطائفة من
الارض ، يأكل خراجها ويستذل أهلها » . (المصدر نفسه ،
ص ٤٠٦) .

(٢١) المصدر نفسه ، ص ٣٧٠ ، وفي رسالة كتبها عثمان قبيل قتله
شيرا الى ما طلبه منه الخارجون عليه وهو : « اقامة الحدود على
الظالم ، وكتاب الله يتلى ، والمحروم يرزق ، والمال يوفى ليستن
فيه السنة الحسنة ، ولا يعتدى في الخمس ولا الصدقة ، ويؤمر
وذ القوة والامانة ، وترد مظالم الناس الى أهلها » . (الطبري :
٤٠٩/٤ - ٤١٠) .

(٢٢) المصدر نفسه ، ص ٣٣٦ ويشير راوي الحديث الى ان النبي لم

يشترط بأن يكون هذا الإمام عادلا ، مما يعني أن الخروج على
الإمام ، وان كان ظالما ، يستوجب قتل صاحبه !

(٢٣) المصدر نفسه ، ص ٣٤٦ .

(٢٤) المصدر نفسه ، ص ٣٤٦ .

(٢٥) مثلا ، الآيات التي استشهد بها عثمان في رسالته الى « المؤمنين
والمسلمين » ابان مجنتبه : « واعتصموا بحبل الله جميعا »
(المائدة : ٧) ، « اطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولي الأمر
منكم » (النساء : ٥٩) ، « ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله »
(الفتح : ١) ، « ان الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم
في شيء » (الانعام : ١٥٩) . راجع نص الرسالة في : الطبري :
٤٠٧/٤ - ٤١١ .

(٢٦) المصدر نفسه ، ص ٤٠٩ .

(٢٧) المصدر نفسه ، ص ٤٢٢ .

(٢٨) المصدر نفسه ، ص ٤٢٢ - ٤٢٣ .

(٢٩) المصدر نفسه ، ص ٤٤٨ وما بعدها الى ٤٦٢ .

(٣٠) استنادا الى الحديث : « من مات ولم يعرف امام زمانه ، مات
ميتة جاهلية » (شرح العقائد النسفية ، لسعد الدين التفتازاني ،
القاهرة ١٩٣٩ ، ص ٤٨٢ . وانظر ايضا : المسائل الخمسون في
أصول الكلام ، لفخر الدين الرازي ، ضمن مجموعة الرسائل ،
القاهرة ١٣٢٨ هـ ، ص ٣٨٤) .

(٣١) استنادا الى احاديث ، مثل : « الائمة من قريش » ، « لا يزال
هذا الامر في قريش » . انظر : مسند احمد ، وصحيح مسلم
والبخاري .

(٣٢) استنادا الى بعض الآيات ، مثل : « يا ايها الذين آمنوا اطيعوا
الله واطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم » . (النساء : ٥٩) .

(٣٣) « كل من خرج على الامام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه
يسمى خارجيا ، سواء كان الخروج في ايام الصحابة على الائمة
الراشدين او كان بعدهم على التابعين باحسان والائمة في كل
زمان » (الشهرستاني : الملل والنحل ، ضمن كتاب : الفصل

في الملل والاهواء والنحل ، لابن حزم الاندلسي ، طبعة
المثني ، ص ١٥٥) . وانظر حول عقيدة الخوارج : مقالات الاسلاميين
لابي الحسن الاشعري ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ،
مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة . ١٩٥٠ ، الجزء الاول ، ص ١٥٦
- ١٩٦ . والملل والنحل ، لعبد القاهر البغدادي ، تحقيق البر
نصري نادر ، دار المشرق ، بيروت . ١٩٧٠ ، ص ٥٧-٨٢ . والفصل
في الملل والنحل لابن حزم : ١٨٨/٤ - ١٩٢ . والكامل للمبرد ،
تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم والسيد شحاته ، دار نهضة
مصر ، (بدون تاريخ) ، الجزء الثالث ، ص ١٦٣ - ٣٦٦ . وشرح
نهج البلاغة لابن ابي الحديد ، طبعة مصر ١٣٢٩ هـ (١ - ٤) .
وانظر من الدراسات الحديثة : شعر الخوارج ، تحقيق احسان
عباس ، دار الثقافة ، بيروت (بدون تاريخ) . تاريخ الشعر
السياسي ، لاحمد الشايب ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ،
الطبعة الرابعة ١٩٦٦ ، الفرق الاسلامية في الشعر الاموي ، للنعمان
القاضي ، دار المعارف بمصر . ١٩٧٠ . أدب الخوارج في العصر
الاموي ، لسهير القلماوي ، القاهرة ١٩٤٥ الخوارج والشيعة ،
ليوليوس فلهاوزن ، ترجمة عبد الرحمن بدوي ، النهضة المصرية،
القاهرة ١٩٥٨ .

(٣٤) الشهرستاني، ص ١٥٧ - ١٥٨ . وموقف النجدات من الخوارج،
فيما يتصل بالامام ، هو الاشد تطرفا ذلك انهم يرون « انه لا
حاجة للناس الى امام قط ، وانما عليهم ان يتناصفوا فيما بينهم ،
فان راوا ان ذلك لا يتم الا بامام » يحملهم عليه فأقاموه ، جاز «
(المصدر نفسه ، ص ١٦٧ - ١٦٨) .

(٣٥) الشهرستاني، ص ١٦٤ ، ١٦٨ . انظر ايضا : مقالات الاسلاميين:
١٦٢/١ .

(٣٦) الملل والنحل ، للبغدادي ، ص ٧٥ .

(٣٧) مقالات الاسلاميين : ١٨٩/١ .

(٣٨) ينقل الطبري (٢٨٨/٦) على لسان شبيب الخارجي قوله :
« لا نرى ان قریشا احق بهذا الامر من غيرها من العرب » .

والكلمة من حوار جرى في سنة ٧٧ هـ بين مطرف بن المغيرة وممثل لشبيب هو سويد بن سليم . وهذا نصه ثبته لاهميته . وسويد هنا يخاطب مطرفا فينقل له رأي شبيب في بعض المسائل التي سأل عنها : « وقال لنا : قولوا له فيما ذكرت لنا من الشورى حين قلت : « ان العرب اذا علمت انكم تريدون بهذا الامر قريشا كان اكثر لتبعكم منهم » ، فان اهل الحق لا ينقصهم عند الله ان يلقوا ، ولا يزيد الظالمين خيرا ان يكثروا . وان تركنا حقنا الذي خرجنا له ، ودخولنا فيما دعوتنا اليه من الشورى خطيئة وعجز ورخصة الى نصر الظالمين ووهن ، لانا لا نرى ان قريشا احق بهذا الامر من غيرها من العرب . وقال : فان زعم « انهم احق بهذا الامر من غيرها من العرب » فقولوا له : ولم ذاك ؟ فان قال : « لقراءة محمد صلى الله عليه وسلم بهم » ، فقولوا له : فوالله ما كان ينبغي اذا لاسلافنا الصالحين من المهاجرين الاولين ان يتولوا على أسرة محمد ، ولا على ولد ابي لهب لو لم يبق غيرهم . ولولا انهم علموا ان خير الناس عند الله اتقاهم ، وان اولاهم بهذا الامر اتقاهم وافضلهم فيهم ، واشدهم اضطلاعا بحمل امورهم ما تولوا امور الناس . ونحن اول من انكر الظلم وغير الجور » .

(٣٩) الطبري : ٤/٣٧٧ .

(٤٠) المصدر نفسه ، ٤/٣٣٨ .

(٤١) المصدر نفسه ، ص ٣٣٧ .

(٤٢) المصدر نفسه ، ص ٢٣١ .

(٤٣) المصدر نفسه ، ص ٢٣٣ ، ٢٣٨ .

(٤٤) مع انهما كانا ، كما يقول علي نفسه « اميرين صالحين ، عملا بالكتاب والسنة واحسنا السيرة ، ولم يعدوا السنة » . (الطبري : ٤/٥٤٨) .

(٤٥) الطبري ، ص ٤٢٧ - ٤٢٨ : « ... فان بيعتي لا تكون خفية ولا تكون الا عن رضا المسلمين » (ص ٤٢٧) . « وخرج علي الى المسجد فصعد المنبر وعليه ازار وطاق وعمامة خز ، ونعلاه في يده ، متوكئا على قوس ، فبايعه الناس . وجاؤوا بسعد ، فقال علي : بايع .

قال : لا ابائع حتى يبايع الناس ... قال : خلوا سبيله . وجاؤوا
بابن عمر ، فقال : بايع . قال : لا ابائع حتى يبايع الناس . قال :
اثني بحميل (اي بكفيل) ، قال : لا ارى حميلا . قال الاشر :
خل عني اضرب عنقه . قال علي : دعوه ، انا حميله « (ص ٤٢٨) .
راجع ايضا ص ٤٣٣ ، ٤٣٥ .

(٤٦) انظر في هذا الصدد : طبقات ابن سعد : ١٥/٦ - ١٦ ، والامامة
والسياسة لابن قتيبة : ٢٦٠/١ - ٢٦٢ . وبهذا المعنى خاطبه
ناس في القادسية : « يا مذل العرب » . (الطبري : ١٦٥/٥) .

(٤٧) انظر مقاتل الطالبين للاصفهائي (مطبعة الحلبي ، القاهرة
١٩٤٩) ، ص ٧٢ ، حيث يقول ان عدد شرطة الخميس اربعة
آلاف . اما الطبري فيقول ان عددها اربعون الفا (الطبري ،
طبعة دار المعارف : ١٥٤/٥) وقد تم الصلح بين معاوية وقيس بن
سعد في سنة ٤١ هـ .

(٤٨) سنة ٥١ هـ . انظر احداث هذه السنة : الطبري : ٢٥٣/٥ - ٢٧٠ .

(٤٩) قتل الحسين سنة ٦١ هـ . انظر الطبري : ٤٠٠/٥ - ٤٦٧ .

(٥٠) الطبري : ٤٠٢/٥ - ٤٠٣ : « ايها الناس ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم قال : من رأى سلطانا جائرا مستحلا لحرم الله
ناكثا لعهد الله ، مخالفا لسنة رسول الله ، يعمل في عباد الله
بالاثم والعدوان ، فلم يغير عليه بفعل ولا قول ، كان حقا على الله
ان يدخله مدخله . الا وان هؤلاء قد لزموا طاعة الشيطان ...
واظهروا الفساد ... واستأثروا بالقيء ... وانا احق من غير » .

(٥١) هؤلاء الخمسة هم : « سليمان بن سرد الخزاعي وكانت له صحبة
مع النبي صلى الله عليه وسلم ، والمسيب بن نجبة الفزاري وكان
من اصحاب علي وخيارهم ، وعبدالله بن سعد بن نفيل الازدي ،
وعبدالله بن وال التيمي ، ورفاعة بن شداد البجلي » (الطبري :
٥٥٢/٥) وكان سليمان بن سرد قد حدد ، بشكل غير مباشر ،
اهداف الثورة في احدى رسائله الى الحسين اذ يقول واصفا
معاوية وعهده : « اتزى على هذه الامة فابتزها امرها وغصبها
فيها ، وتآمر عليها بغير رضا منها ، ثم قتل خيارها واستبقى

شرارها وجعل مال الله دولة بين جبارتها واغنيائها .
(الطبري : ٢٥٢/٥) .

(٥٢) خطب المسيّب بن نجبة في الاجتماع ، فقال : « ... كنا مغرمين بتزكية أنفسنا وتكريظ شيعتنا ، حتى بلا الله اختيارنا فوجدنا كاذبين في موطنين من موطن ابن ابنة نبينا صلى الله عليه وسلم ، وقد بلغتنا قبل ذلك كتبه وقدمت علينا رسله واعتذر إلينا يسألنا نصره عودة وبدءا ، وعلانية وسرا ، فبخلنا عنه بأنفسنا حتى قتل إلى جانبنا ، لا نحن نصرناه بأيدينا ، ولا جادلنا عنه بالسنتنا ، ولا قويناه بأموالنا ، ولا طلبنا له النصر إلى عشائرننا فما عذرنا إلى ربنا وعند لقاء نبينا صلى الله عليه وسلم وقد قتل فينا ولده وحبيبه وذريته ونسله ؟ لا والله لا عذر دون أن تقتلوا قاتله والموالين عليه ، أو تقتلوا في طلب ذلك » . (الطبري : ٥٥٢/٥ - ٥٥٣) . راجع أيضا خلب كل من رفاعه وعبد الله بن والوسليمان بن سرد . (المصدر نفسه ، ص ٥٥٣ - ٥٥٤) . فقد ركزوا جميعا على « التوبة من الذنب العظيم ، وجهاد الفاسقين » . وكانت خاتمة كلمة سليمان بن سرد : « اشحذوا السيوف وركبوا الاسنة » . وقال أحد الحاضرين وهو خالد بن سعد بن ثعلبة : « لو أعلم أن قتلي نفسي يخرجني من ذنبي ويرضي ربي لقتلتها . ولكن هذا أمر به قوم كانوا قبلنا ونهينا عنه .. فاستشهد الله ومن حضر من المسلمين أن كل ما أصبحت أملكه ، سوى سلاحي الذي أقاتل به عدوي ، صدقة على المسلمين ، أقويهم به على قتال القاسطين » (المصدر نفسه ، ص ٥٥٥) .

وانظر أيضا خطبة لعبيد الله بن عبيد الله المري وكان من الدعاة للثورة ، وهي تعتبر بمثابة بيان سياسي ، وقد جاء فيها قوله : « أن الله لم يجعل لقاتله (أي الحسين) حجة ولا لخاذه معذرة ، إلا أن يناصر الله في التوبة فيجاهد القاتلين وينابذ القاسطين ، فعسى الله عند ذلك أن يقبل التوبة ويقل العثرة . أنا ندعوكم إلى كتاب الله وسنة نبيه والطلب بدماء أهل بيته ، وإلى جهاد المحلّين والمارقين ، فإن قتلنا فما عند الله خير للابرار ، وإن ظهرنا

رددنا هذا الامر الى اهل بيت نبينا » . (المصدر نفسه :
٥٦٠/٥) .

(٥٣) المصدر نفسه ، ص ٥٥٥ . اما الزمن فسنة ٦٥ هـ . واما المكان
فالنخيلة .

(٥٤) المصدر نفسه ، ص ٥٥٩ .

(٥٥) المصدر نفسه : ٥٨٤/٥ .

(٥٦) المصدر نفسه ، ص ٥٨٤ .

(٥٧) خطب سليمان بن صرد باصحابه في النخيلة قائلا : « من كان انما
اخرجته ارادة وجه الله وثواب الآخرة فذلك منا ونحن منه ،
فرحمة الله عليه حيا وميتا . ومن كان انما يريد الدنيا وحدثها ،
فوالله ما نأتي فيئا نستفيئ ولا غنيمة نغنمها ، ما خلا رضوان الله
رب العالمين ، وما معنا من ذهب ولا فضة ولا خز ولا حرير ، وما
هي الا سيوفنا في عواتقنا ، ورماحنا في اكفنا وزاد قدر البلغة الى
لقاء عدونا ، فمن كان غير هذا يتوي فلا يصحبنا » . (الطبري :
٥٨٥/٥) .

وهذا المعنى نفسه رده صخير بن حنيفة بن هلال بن مالك المزني :
« انما اخرجتنا التوبة من ذنبنا والطلب بدم ابن نبينا ... ليس
معنا دينار ولا درهم » ... واخذ الناس يتنادون « من كل جانب :
انا لا نطلب الدنيا ، وليس لها خرجنا » . (المصدر نفسه ، الصفحة
نفسها) .

(٥٨) طبقات ابن سعد : ترجمة سليمان بن صرد : ١٦/٦ . انظر في هذا
الصدد قصيدة أعشى همدان في رثاء القتلي . والقصيدة « احدى
المكتّمات » لانها كانت تكتّم في ذلك الزمان . (الطبري :
٦٠٧/٥ - ٦٠٩) .

(٥٩) الطبري : ١٣/٦ ، ١٥ ، ٣٢ .

(٦٠) المصدر نفسه : ١٧/٦ . انظر ايضا ص ٤٥ : « مع الرجل والله
شجعائكم وفرسائكم ... ثم معه عبيدكم ومواليكم ، وكلمة
هؤلاء واحدة ، وعبيدكم ومواليكم أشد حنقا عليكم من عدوكم ،
فهو مقاتلكم بشجاعة العرب وعداوة العجم » .

- (٦١) المصدر نفسه : ٢٨/٦ .
- (٦٢) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .
- (٦٣) المصدر نفسه : ٣١/٦ . انظر ايضا ص ٤٢ حيث يوصفون بأنهم « العبيد الابق ... ولا ينطقون بالعربية » .
- (٦٤) يروي الطبري ، مثلا ، ان المختار « اصاب تسعة آلاف الف في بيت مال الكوفة ، فأعطى اصحابه الذين قاتل بهم حين حصر ابن مطيع في القصر ، وهم ثلاثة آلاف وثمانمئة رجل ، كل رجل خمسمئة درهم ، وأعطى ستة آلاف من اصحابه اتوه بعدما أحاط بالقصر ، فأقاموا معه تلك الليلة وتلك الثلاثة الايام حتى دخل القصر مئتين » . (الطبري : ٣٣/٦) .
- (٦٥) يروي الطبري ان المختار « استعمل على حرسه كيسان ابا عمرة مولى غريفة فقال لابي عمرة بعض اصحابه من الموالي : اما ترى ابا اسحاق (اي المختار) قد اقبل على العرب ما ينظر اليها . فدعاه المختار فقال له : ما يقول لك اولئك الذين رأيتهم يكلمونك ؟ فقال له ، وأسرّ اليه : شق عليهم اصلحك الله صرفك وجهك عنهم الى العرب ، فقال له قل لهم : لا يشقن ذلك عليكم ، فأنتم مني وانا منكم . ثم سكت طويلا ، ثم قرا : « انا من المجرمين منتقمون » (السجدة : ٢٢) . قال : ما هو الا ان سمعها الموالي منه ، فقال بعضهم لبعض : ابشروا ، كآتكم والله به قد قتلهم » . (الطبري : ٣٣/٦) . انظر ايضا ص ٣٧ ، حيث يقول ان العربي والمولى اخوان .
- (٦٦) المصدر السابق : ٤٣/٦ - ٤٤ .
- (٦٧) بدأت ثورة المختار في ١٤ من ربيع الاول سنة ٦٦ هـ ، وانتهت في ١٤ رمضان سنة ٦٧ هـ ، حيث قتل وقطعت كفه « ثم سمّرت بمسمار حديد الى جنب المسجد » . ويقول الطبري ان مصعب بن الزبير قتل من اصحاب المختار « سبعة آلاف » ، وان ابن عمر قال له : « والله لو قتلت عدتهم غنما من تراث ابيك لكان ذلك سرفا » جوابا عن وصف مصعب لهم بانهم « كانوا كفرة سحرة » . (الطبري : ١١٢/٦ - ١١٣) .

(٦٨) خطب صالح مرة في أصحابه ، قائلا : « ما أدري ما تنتظرون . حتى متى أنتم مقيمون . هذا الجور قد فشا ، وهذا العدل قد عفا ولا تزداد هذه الولاة على الناس الا غلوا وعتوا وتباعدوا عن الحق » . (الطبري : ٢١٨/٦ - ٢١٩) .

(٦٩) المصدر نفسه : ٢٢٣/٦ ، ٢٧٩ . وقد غرق شبيب في الماء فقالت أمه : « رأيت حين ولدته انه خرج مني شهاب نار ، فعلت انه لا يطفئه الا الماء » . (الطبري : ٢٨٢/٦) .

(٧٠) المصدر نفسه : ٢٨٧/٦ ، ٢٨٩ ، ٢٩٠ ، ٢٩٣ . ومما قاله مخاطبا أصحابه « لست احب ان يتبعني من ليست له نية في جهاد اهل الجور . أدعوكم الى كتاب الله وسنة نبيه والى قتال الظلمة » . ومما قاله ايضا : « ما زلت لأعمال هؤلاء الظلمة كارها انكرها بقلبي وأغيرها ما استطعت بفعلتي وأمري » . « اني اشهد الله اني قد خلعت عبد الملك بن مروان والحجاج بن يوسف ، فمن احب منكم صحبتي وكان على مثل رأيي فليتابعني ، فان له الاسوة وحسن الصحبة ، ومن أبى فليذهب حيث شاء » .

(٧١) المصدر نفسه : ٢٩٧/٦ .

(٧٢) المصدر نفسه : ٣٣٨/٦ .

(٧٣) المصدر نفسه : ٣٤١/٦ ، ٣٤٧ .

(٧٤) المصدر نفسه : ٣٤٩/٦ .

(٧٥) يروي الطبري ان ابا ليلي الفقيه كان ينادي الثوار قائلا : « يا معشر القراء ان الفرار ليس بأحد من الناس بأقبح منه بكم . اني سمعت عليا ، رفع الله درجته في الصالحين واثابه أحسن ثواب الشهداء والصديقين ، يقول يوم لقينا اهل الشام : ايها المؤمنون ، انه من رأى عدوانا يعمل به ، ومنكرا يدعى اليه ، فأنكره بقلبه فقد سلم وبرىء ، ومن أنكره بلسانه فقد أجر ، وهو افضل من صاحبه ، ومن أنكره بالسيف لتكون كلمة الله العليا وكلمة الظالمين السفلى ، فذلك الذي أصاب سبيل الهدى ، ونور في قلبه اليقين . فقاتلوا هؤلاء المخلين المحدثين المبتدعين الذين جهلوا الحق فلا يعرفونه ، وعملوا بالعدوان فليس ينكرونه » . (الطبري : ٣٥٧/٦) .

- (٧٦) ويروي الطبري ان الشعبي كان يخاطب الثوار قائلا : « يا اهل الاسلام قاتلوهم ولا يأخذكم حرج من قتالهم . فوالله ما اعلم قوما على بسيط الارض اعمل بظلم ، ولا اجور منهم في الحكم » . (المصدر نفسه : ٣٥٧/٦ - ٣٥٨) .
- (٧٧) ويروي الطبري ان سعيد بن جبير كان يخاطب الثوار قائلا : « قاتلوهم ولا تأثموا من قتالهم بنية و يقين . وعلى آثامهم قاتلوهم على جورهم في الحكم ، وتجبرهم في الدين ، واستذلّاهم الضعفاء ، واماتتهم الصلاة » . (المصدر نفسه : ٣٥٨/٦) .
- (٧٨) الطبري : ٣٦٣/٦ .
- (٧٩) المصدر نفسه : ٤٨٧/٦ .
- (٨٠) المصدر نفسه : ٣٧٨/٦ ، ٣٧٩ ، ٣٨١ ، ٣٨٢ . ومات ابن الاعثم سنة ٨٤ هـ . (المصدر نفسه ، ٣٩٣) . وانظر فيما يتصل بقتل الاسرى : الامامة والسياسة ، لابن قتيبة : ٧٣/٢ .
- (٨١) انظر : الاغانى (طبعة دار الكتب) : ٤٥/٦ ، والتنبيه والاشراف (طبعة ليدن ١٨٩٣) ، ص ٣١٤ ، ٣١٥ . والاخبار الطوال (طبعة ليدن ١٨٨٨) ، ص ٣٢٢ .
- (٨٢) الطبري : ١٧٢/٧ . وانظر حول هذه الثورة : ثورة زيد بن علي ، لناجي حسن ، مكتبة النهضة ، بغداد ١٩٦٦ . العراق في العصر الاموي ، لثابت الراوي ، بغداد ١٩٧٠ . فجر الاسلام ، لاحمد امين ، القاهرة ١٩٥٩ .
- (٨٣) الارشاد ، للعكبري المفيد (طبعة اصبهان ١٣٦٤ هـ .) ، ص ٢٤٧ . وبهذا المعنى يقول يحيى بن زيد : « ان الله ايد هذا الامر بنا ، وجعل لنا العلم والسياف ، وخص بنو عمنا بالعلم وحده » . (الصحيفة السجادية : ٦ - ٧ ، نقلا عن : ثورة زيد بن علي ، ص ١٥٠) .
- (٨٤) مناقب الامام الاعظم ابي حنيفة ، لابن البزاز الكردي (حيدر آباد الدكن ، ١٣٢١ هـ .) : ٢٥٥/١ ويذكر المؤلف ان ابا حنيفة تبرع بعشرة آلاف درهم من ماله الخاص لمساندة الثورة ، وانه وصف خروج زيد بقوله : « ضاهى خروج رسول الله يوم بدر » .

(٨٥) انظر ثبوتا طويلا باسمائهم في : ثورة زيد بن علي ، لناجي حسن ، ص ١٠٦ - ١٠٩ .

(٨٦) مقاتل الطالبين ، لابي الفرج الاصفهاني (دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٤٩) ، ص ١٤٧ . والطبري : ١٨٩/٧ .

(٨٧) راجع : الطبري : ٢٢٨/٧ - ٢٣٠ . قتل يحيى سنة ١٢٥ هـ . وقد وصفه الوليد بن يزيد بأنه « عجل العراق » ، وأمر بأن يحرق ويذر رماده في الفرات ، شأن أبيه . وأعلن يحيى أنه خرج « منكرا للظلم وما عم الناس من الجور » . وحين مات « أظهر أهل خراسان النياحة » عليه سبعة ايام في سائر اعمالها في حال امنهم على انفسهم من سلطان بني أمية ، ولم يولد في تلك السنة بخراسان مولود الا سمي بيحيى او يزيد لما داخل أهل خراسان من الجزع والحزن عليه . (المسعودي : مروج الذهب، طبعة بولاق ١٢٨٣ هـ . ١٤٦/٢) .

(٨٨) أي في السنة ١٢٧ هـ . وهو عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن ابي طالب . انظر اخبار ثورته في : الطبري : ٣٠٢/٧ وما بعدها . ومقاتل الطالبين ، للاصفهاني .

(٨٩) كان يتمثل بهذين البيتين :

فلا تركبن الصنيع الذي تلوم اخاك على مثله

ولا يعجبك قول امرئ يخالف ما قال في فعله .

(الطبري : ٣٠٣/٧ - ٣٠٤ . والاغاني : ٢٢٨/١٢ ؛

(٩٠) يقول الطبري ان « عبيد أهل الكوفة » انضموا اليه » (المصدر نفسه : ٣٠٣/٧) .

(٩١) الطبري : ٣٧١/٧ .

(٩٢) المصدر نفسه : ٣١٠/٧ .

(٩٣) المصدر نفسه : ٣١٠/٧ . وقتل الحارث بن سريج سنة ١٢٨ هـ . « و صلب بغير رأس » وقتل معه في السنة نفسها ، جهم بن صفوان . (المصدر نفسه ، ص ٣٣٥ ، ٣٤٠) .

(٩٤) هو المختار بن عوف الازدي السلمي ، من البصرة . الطبري : ٣٤٨/٧ .

- (٩٥) المصدر نفسه : ٣٥٣/٧ .
- (٩٦) المصدر نفسه : ٣٥٦/٧ .
- (٩٧) المصدر نفسه : ٣٥٦/٧ .
- (٩٨) المصدر نفسه : ٣٧٥/٧ .
- (٩٩) المصدر نفسه : ٣٩٣/٧ .

(١٠٠) خطب مثلاً أبو حمزة الخارجي حين دخل المدينة ، فقال « يا أهل المدينة سألناكم عن ولائكم هؤلاء ، فأسأتم لعمر الله فيهم القول . وسألناكم : هل يقتلون بالظن ؟ فقلتم لنا : نعم . وسألناكم : هل يستحلون المال الحرام والفرج الحرام ؟ فقلتم لنا : نعم . فقلنا لكم : تعالوا نحن وانتم نناشدهم الله ألا تنحوا عنا وعنكم . فقلتم : لا يفعلون . فقلنا لكم : تعالوا نحن وانتم نقاتلهم ، فان نظهر نحن وانتم نأت بمن يقيم فينا كتاب الله وسنة نبيه محمد صلى الله عليه وسلم . فقلتم : لا نقوى . فقلنا لكم : فخلوا بيننا وبينهم ، فان نظفر تعدل في أحكامكم ونحملكم على سنة نبيكم صلى الله عليه وسلم ، ونقسم فيثكم بينكم ، فأبئتم وقاثلتمونا دونهم ، فقاتلناكم فأبعدكم الله واسحقكم » . (الطبري : ٣٩٤/٧ - ٣٩٥ . والاغاني : ١٠٣/٢٠) .

(١٠١) الطبري : ٣٩٥/٧ .

(١٠٢) المصدر نفسه : ٣٩٥/٧ - ٣٩٦ .

(١٠٣) راجع تفاصيل ذلك في الطبري : ٤٢١/٧ - ٤٣١ . من الضروري ان نشير هنا الى ان في خلافة عمر بن عبد العزيز ، ما يضيء سياسة الطغيان والظلم في العهد الاموي قبله وبعده ، من جهة ، وما يضيء من جهة ثانية ، جانباً كبيراً من دوافع الحركة الثورية . « انه لينبغي ان لا ابدأ بأول من نفسي » ، « لا خير في خير لا يحيا الا بالسيف » : هذا هو الشعار الذي أعلنه عمر بن عبد العزيز في خلافته . وهو شعار يناقض ما سار عليه الخلفاء الامويون قبله ، وما سيسرون عليه بعده . وهكذا كان بين أول الاعمال التي قام بها ، انه استرد المظالم والاموال والاملاك التي اغتصبها بنو أمية وقد تجاوزت في تقديره ، نصف أموال الأمة . ويعلن : « والله لوددت ألا تبقى في الارض مظلمة الا

ورددتها » . ويجيئه مرة هشام بن عبد الملك ليقنعه بأن يترك
الراهن على حاله ، ويبدأ بتطبيق سياسته على ما يحدث بدءاً
من خلافته ، ويجري بينهما هذا الحوار . قال هشام : « يا
أمير المؤمنين اني رسول قومك اليك ، وان في أنفسهم ما جئت
لاعلمك به ، انهم يقولون : استأنف العمل برايك ، فيما تحت
يدك ، وخلّ بين من سبقك وبين ما ولوا ، بما عليهم ولهم » .
ويقول عمر : « أرايت ان أتيت بسجلين أحدهما من معاوية
والآخر من عبد الملك ، فبأي السجلين اخذ ؟ » ، فيجيب هشام :
« بالاقدم » ، ويقول عمر : « فاني وجدت كتاب الله الاقدم ،
فأنا حامل عليه من اتاني ممن تحت يدي ، وفيما سبقني » .
وفي هذا ما يكشف عن ارادته ان يتجاوز العهد الاموي ويعود الى
الكتاب والسنة ، ويكشف في الوقت ذاته عن وعيه بأن الظلم
الواقع في الامة يجب ان يزال أيا كان تاريخ وقوعه ، والحق
المغتصب يجب ان يرد الى أهله أيا كان تاريخ اغتصابه .
وهذا ما توضحه كلمة له يقول فيها : « ان الله بعث محمداً
صلى الله عليه وسلم رحمة ولم يبعثه عذاباً ، الى الناس كافة .
ثم اختار له ما عنده وترك للناس نهراً شربهم فيه سواء . ثم
ولي أبو بكر فترك النهر على حاله ، ثم ولي عمر فعمل عملهما .
ثم لم يزل النهر يستقي منه يزيد ومروان وعبد الملك ابنه والوليد
وسليمان حتى أفضى الامر الي وقد يبس النهر الأعظم » ،
ولذلك فان مهمته هي العمل على ان يعود النهر « الى ما كان
عليه » . وفي سبيل ذلك أمر برفع الظلم السياسي ، والظلم
الاقتصادي في آن . فالغى الضرائب اللاشرعية : « أجور
الضرائب ، هدية النوروز والمهرجان ، ثمن الصحف ، أجور
الفتوح ، أجور البيوت ، دراهم النكاح » وأعلن : « لا خراج على
من أسلم من أهل الارض » ، وطبق هذا أولاً على أهل الكوفة الذين
« أصابهم بلاء وشدة وجور في أحكام الله وسنة خبيثة سنها
عليهم عمال السوء » . ورد الارض والمزارع والاموال والممتلكات
المغتصبة ، وفرض سياسة المساواة والتشف، واتخذ اجراءات
لرقابة الولاة والعمال منها أنه منعهم من ممارسة التجارة .

كذلك عني بالفقراء والعاجزين والمرضى ، عربا وموالي ، واتخذ من التدابير ما يكفل لهم حياتهم حتى في اثناء الشيخوخة ، بل أمر بتوزيع عطاء الفرد على ورثته بعد موته . اما فيما يتعلق بالذميين بشكل خاص ، فقد رفع الجزية عن الرهبان في مصر ، والفي الضريبة المفروضة على الاساقفة والكنيسة ، والفي الزيادة التي فرضها عبد الملك بن مروان على اهل الذمة في قبرص ، وأمر بالاتفاق على اهل الذمة اذا عجزوا او مرضوا وليس لهم مال ، وبتوزيع المال الفائض في بيت المال عليهم بعد قضاء حاجات المسلمين ، وتسليف المزارعين بينهم ليتمكنوا من تحسين زراعتهم . (هذه الخلاصة من المقتطفات والاشارات مأخوذة من المصادر التالية ، تباعا : سيرة عمر بن عبد العزيز ، لابن الجوزي ، مطبعة المؤيد ، القاهرة ١٣٣١ هـ ، ص ١٠٤ - ١١١ ، ١١٥ - ١١٨ . الكامل للمبرد : ١٦٥/٤ ، سيرة عمر بن عبد العزيز ، لعبدالله بن عبد الحكيم ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٦٧ ، ص ١٠٤ ، ١٤٦ - ١٤٧ ، ١٦٠ . الكامل ، لابن الاثير : ١٦٤/٤ .

وانظر : الطبري : ٥٦٩/٦ ، وقد بحث مرة رسالة الى عامله على اليمن قال فيها : « انك قدمت اليمن فوجدت على اهلها ضريبة من الخوارج مضروبة ثابتة في اعناقهم كالجزية ، يؤدونها على كل حال ، ان اخصبوا او اجذبوا وحيوا او ماتوا ، فسبحان الله رب العالمين ، ثم سبحان الله رب العالمين ، ثم سبحان الله رب العالمين ، اذا اتاك كتابي هذا فدع ما تنكر من الباطل الى ما تعرف من الحق ، ثم ائتنف عن الحق فاعمل به ، بالغابي وبك ، وان احاط بمهج انفسنا » . (ابن عبد الحكيم ، ص ١٢٣) وانظر رسالة بهذا المعنى في المصدر نفسه ، ص ٦٥ - ٦٦ ، وفيها يأمر عامله ان يقسم المال على الفقراء . وبهذا المعنى كتب ايضا الى عامله على البصرة يقول ان العمال يقدرون كميات الثمار كما يشاؤون ، ويأخذونها من اصحابها بأسعار أقل من الاسعار التي يتبايع بها الناس ، ويأمره بأن يعيد فروق الاسعار الى اصحابها . (طبقات ابن

سعد ، طبعة ليدن ١٣٢٢ : ٢٥٠/٥ . ابن عبد الحكيم ،
ص ٩٩ : « لا يحل لعامل تجارة في سلطانه الذي هو عليه » ،
وهذا ما يقوله فيما بعد ابن خلدون : « التجارة من السلطان
مضرة بالرعايا مفسدة للجباية » ، طبقات ابن سعد : ٢٨٠/٥ .
وانظر خبر عزله واليه على خراسان لانه منع الموالي عطاءهم ،
وكاثوا يغزون معه ، الطبري : ٥٥٩/٦ وابن سعد : ٢٧٧/٥ .
وانظر حول معاملة عمر بن عبد العزيز لاهل الذمة : اهل الذمة
في الاسلام ، م.س. تترن ، ترجمة حسن حبشي ، دار المعارف ،
القاهرة ١٩٦٧ ، ص ٢٧٦ . فتوح البلدان ، للبلاذري ، مكتبة
النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٧ ، ص ٥٦٥ . انظر لمزيد من
التفاصيل حول هذه الامور : تترن ، ص ٢١ ، ابن عبد الحكيم
ص ٦٨ ، البلاذري ، ص ١٨٣ ، ابن سعد : ٢٨٠/٥ ، مقدمة في
التاريخ الاقتصادي العربي ، لعبد العزيز الدوري ، دار الطليعة
بيروت ١٩٦٩ ، ص ٣٣ - ٣٤ ، ملامح الانقلاب الاسلامي ،
ص ١٢٨ - ١٢٩ .

هوامش الفصل الثاني

الحركات الفكرية ص ١٩٣ - ٢٠٤

(١) وهؤلاء سمووا بالمرجئة . ويبدو ان التسمية مأخوذة من الآية :
وآخرون مرجون لامر الله ، اما يعذبهم واما يتوب عليهم ، والله
عليم حكيم . (التوبة : ١٠٦) . ويرى فخر الدين الرازي في
تفسيره لهذه الآية : « ارجأت الامر وارجيته ، بالهمز وتركه ، اذا
آخرت . وسميت المرجئة بهذا الاسم لانهم لا يجزمون القول بمغفرة
التائب ، ولكن يؤخرونها الى مشيئة الله تعالى . وقال الاوزاعي :
لانهم يؤخرون العمل عن الايمان » . (التفسير الكبير ، القاهرة
١٣٢٤ هـ : ٧٢٨/٤) وقد يعني الارجاء اعطاء الرجاء لانهم يقولون
لا تضر مع الايمان معصية ولا تنفع مع الكفر طاعة . راجع : كشف
اصطلاحات الفنون للتهاتوي : ٥٢٥/٢ - ٥٢٦ . مقالات الاسلاميين
للاشعري : ١٩٧/١ - ٢١٥ . الملل والنحل للبغدادي ، ص ١٣٨
١٤٢ . (ويسميه البغدادي « فرق الضلال » ويسمي الخوارج
والمعتزلة ايضا التسمية ذاتها) . الملل والنحل للشهرستاني ،
ص ١٨٦ - ١٩٥ . الفصل في الملل والنحل لابن حزم : ٢٠٤/٤ -
٢٠٦ . وانظر من الدراسات الحديثة : نشأة الفكر الفلسفي في
الاسلام ، لعل سامي النشار ، الطبعة الرابعة ، القاهرة ١٩٦٦ .
الفرق الاسلامية في الشعر الاموي : للنعمان القاضي ،
ص ٢٦٣ - ٣١٩ .

وفي تاريخ ابن عساکر نص يشير الى الاصول الاولى لفكرة الارجاء
واصحابها يقول « انهم الشكك الذين شكوا وكانوا في المفازي ،

فلما قدموا المدينة بعد مقتل عثمان وكان عهدهم بالناس وامرهم واحدا ليس بينهم اختلاف ، فقالوا : تركناكم وامركم واحد ليس بينكم اختلاف ، وقدمنا عليكم واثم مختلفون . فبعضكم يقول قتل عثمان مظلوما ، وكان أولى بالعدل واصحابه . وبعضكم يقول : كان علي أولى بالحق واصحابه . كلهم ثقة ، وكلهم عندنا مصدق ، فنحن لا نؤبراً منهما ولا نلعنهما ولا نشهد عليهما ، ونرجى امرهما الى الله حتى يكون الله هو الذي يحكم بينهما» (ابن عساكر : ٥٧٧/٢٠ ، مخطوطة النسخة التيمورية ، نقلا عن : الفرق الاسلامية في الشعر الاموي ، ص ٢٦٣) .

وفي صحيح مسلم يشرح النووي (كتاب الفتن و اشراط الساعة : ٨/٨ - ١٠) ان العلماء اختلفوا « في قتال الفتنة . فقالت طائفة : لا يقاتل في فتن المسلمين وان دخلوا عليه بيته وطلبوا قتله ، فلا يجوز له المدافعة عن نفسه لان الطالب متأول . وهذا مذهب ابي بكر الصحابي رضي الله عنه وغيره . وقال ابن عمر وعمران ابن الحصين ، رضي الله عنهم وغيرهما : لا يدخل فيها ، لكن ان قصد دفع عن نفسه . فهذان المذهبان متفقان على ترك الدخول في جميع فتن الاسلام . وقال معظم الصحابة والتابعين وعامة علماء الاسلام : يجب نصر الحق في الفتن والقيام معه بمقابلة الباغين » . ويعتمد اصحاب الاتجاه الاخير على الآية : « وان طائفتان من المؤمنين اقاتلتا فاصلحوا بينهما ، فان بغت احدهما على الاخرى ، فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله » . (الحجرات : ٩) ، ويعتمد الاتجاهان الاولان على احاديث برواية ابي هريرة و ابي بكر (صحيح مسلم بشرح النووي : ٩/١٨ - ١١) .

وكان الشعبي (١٠٥ هـ) ينكر الارجاء وينكر المذهبية ، بعامة ، ومما يؤثر عنه قوله : « احب صالح المؤمنين وصالح بني هاشم ولا تكن شيعيا ، وارج ما لم تعلم ولا تكن مرجئا ، واعلم ان الحسنة من الله والسيئة من نفسك ولا تكن قدريا ، واحب من رأته يعمل بالخير وان كان اخرم سنديا » . (طبقات ابن سعد : ١٧٣/٦) . وكان ابراهيم النخعي (٩٦ هـ) يعارض الارجاء كذلك ، ويسمي اصحابه « اهل هذا الرأي المحدث » ، وكان يقول :

« الأرجاء بدعة » . ذلك ان المرجئين « تركوا هذا الدين ارق من الثوب السابري » ، وكان يقول : « لاتا على هذه الامة من المرجئة اخوف عليهم من عدتهم من الازارقة » ، وحين سئل في اختلاف الناس حول علي وعثمان ، قال : « ما انا بسبئي ولا مرجيء » (طبقات ابن سعد : ١٩١/٦ - ١٩٢) . انظر ايضا من الدراسات الحديثة : حياة الشعر في الكوفة الى نهاية القرن الثاني للهجرة ، يوسف خليف ، دار الكاتب العربي ، القاهرة ١٩٦٨ ، ص ٣٠٥ - ٣١٨ . وضحي الاسلام لاحمد امين : ٣/٣٢٠ - ٣٢٢ .

وقد عبر بعض الشعراء عن فكرة الأرجاء ، اهمهم ثابت قطنة . وتذكر له الاغاني (١٣/٥٢ ، طبعة بولاق) قصيدة تعتبر وثيقة مذهبية تتضمن مبادئ الأرجاء السياسية والدينية . انظر في هذا الصدد : الحضارة الاسلامية لكريم ، ص ٦٥ وما بعدها ، وراي كريم في الصلة بين مبادئ الأرجاء ومبادئ الكنيسة الشرقية ، وبخاصة آراء يوحنا الدمشقي .

(٢) الملل والنحل : ١/١٨٦ . خطط المقرئزي : ٤/١٧١ .

(٣) فان فلوتن ، السيادة العربية ، ص ٦١ وما بعدها .

(٤) كمرجئة الخوارج ، ومرجئة القدرية ، ومرجئة الجبرية ، والمرجئة الخالصة اي الذين يتكلمون اساسا في مسألة الايمان والعمل ، عدا الفروع الكثيرة داخل الفرقة الاخيرة . راجع : الملل والنحل (١٣٩/١ - ١٤٦) .

(٥) يقال انه من خراسان ، وانه من موالي بني مروان . وقيل انه من حران وانه كان صابثيا . وقيل ان اصل هذا الراي يهودي . امر هشام بقتله بعد سجنه . فأخذه خالد بن عبدالله القسري ، والي الكوفة آنذاك ، واتى به مقيدا ، يوم اضحي ، فصلى صلاة العيد وخطب وأتى خطبته بقوله : « انصرفوا وضحوا بضحاياكم تقبل الله منا ومنكم ، ناني اريد اليوم ان اضحي بالجعد بن درهم ، فانه يقول : وما كلم الله موسى تكليما ، ولا اتخذ الله ابراهيم خليلا تعالى الله عما يقول علوا كبيرا . ثم نزل وحز راسه بالسكين في اصل المنبر . (ابن نباتة ، سرح العيون ، ص ١٨٦ . ابن كثير ،

البداية والنهاية : ٣٥٠/٩ . ابن العماد الحنبلي ، شذرات الذهب : ١٦٩/١ - ١٧٠ . وقد قتل القسري سنة ١٢٦ هـ ، ولا تُعرف بالضبط السنة التي قتل فيها الجعد . وانظر ايضا : الكامل لابن الاثير : ٢٥٥/٤ .

(٦) نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، ص ٣٥٦ ، نقلا عن تاريخ ابن عساكر ، وابن كثير .

(٧) المصدر نفسه ، ص ٣٥٨ . وقد نشأ جهم بن صفوان في سمرقند بخراسان ، وكان مولى لبني راسب من الازد . قتل مع الحارث بن سريج سنة ١٢٨ هـ . ويقول عنه ابن حجر « زرع شرا عظيما » . انظر : لسان الميزان : ١٤٢/٢ . ميزان الاعتدال : ١٨٥/١ . شذرات : ١٦٩/١ - ١٧٠ . ابن كثير : ٢٦/١ - ٢٧ ، ٣٥٠/٩ . الكامل لابن الاثير : ٢٩٣/٤ . الطبري : ٣٣٥/٧ . ويتحدث المقرئ عن مذهب جهم بن صفوان فيقول ان الفتنة « عظمت به ، فانه نفى ان يكون لله تعالى صفة ، واورد على اهل الاسلام شكوكا اثرت في الملة الاسلامية اثارا قبيحة تولد عنها بلاء كبير ، وكان قبيل المئ من سني الهجرة ، فكثر اتباعه على اقواله التي تؤول الى التعطيل ، فأكبر اهل الاسلام بدعته ، وتمالؤا على انكارها وتضليل أهلها ، وحذروا من الجهمية ، وعادوهم في الله ، وذموا من جلس اليهم ، وكتبوا في الرد عليهم » (الخطط ، القاهرة ١٣٢٤ هـ : ١٨٢/٤ - ١٨٣) .

(٨) المصدر نفسه ، ص ٣٥٩ . والجملة منسوبة لابي حنيفة النعمان الذي يصف رأي جهم بأنه « خبيث » .

(٩) مقالات الاسلاميين : ١٦٤/٢ . التنبيه والرد على اهل الاهواء والبدع ، للملطي (طبعة الكوثر) ، ص ٩٣ - ٩٥ .

(١٠) الفرق بين الفرق للبغدادي ، ص ١٢٨ . النجاشي في الدين : للاسفراييني ، ص ٦٤ .

(١١) نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، ص ٣٦٥ ، ٣٦٧ .

(١٢) مقالات الاسلاميين : ١٤٨/٢ .

(١٣) نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، ص ٣٦٩ .

(١٤) مقالات الاسلاميين : ١٩٧/١ - ١٩٨ . راجع ايضا : طبقات الشافعية للسبكي : ٣٦/١ ، ٤٥ .

(١٥) نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، ص ٣٧٥ وما بعدها .

(١٦) طاش كبرى زاده ، مفتاح السعادة : ٣٣/٢ ، وهو ينسب القول للاوزاعي (ولد بيبليك سنة ٨٨ هـ ، وتوفي ببيروت سنة ١٥٧ هـ) وفي رواية اخرى عن الاوزاعي ان اول من نطق بالقدر رجل من اهل العراق يقال له سوسن ، كان نصرانيا فاسلم ، ثم تنصر ، واخذ معبد عنه واخذ غيلان بن مروان الدمشقي عن معبد . (المصدر نفسه ، ص ٣٥) . وانظر ايضا : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، ص ٣٣٦ وما بعدها . والحجاج هو انذي قتل معبدا ، حوالي سنة ٨٠ هـ ، في خلافة عبد الملك بن مروان . (لسان الميزان ، لابن حجر العسقلاني (حيدر آباد ٣٣١ هـ .) ، ٣٣٥/٦ . واسد الغابة في معرفة الصحابة ، لعز الدين ابن الاثير ، (ليدن ١٢٨٦ هـ .) : ٣٩٠/٤ .

(١٧) يعلق على هذا التأثير محمد بن زاهد الكوثري (العالم الاسلامي المعاصر) بقوله : « لما بلغ ابن عمر قول معبد تبرأ منه فسمى جماعة معبد قدرية ، ودام مذهبه بين دهماء الرواة من اهل البصرة قرونا » (مقدمة تبين كذب المفتري لابن عساكر ، ص ١١ . انظر ايضا : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، ص ٣٣٨) . وينقل الكوثري عن عبدالله بن عمر قوله عن القدرية : « اني بريء منهم وانهم مني براء ، والذي يحلف به عبدالله بن عمر لو ان لاحدهم مثل احد ذهباً فأنفقه ، ما قبله الله منه حتى يؤمن بالقدر » . (المصدر نفسه ، ص ١١) وبين القدريين الاوائل قتادة بن دعامة السدوسي ومكحول ، وعمرو المقصوص الذي كان معلماً لمعاوية الثاني فاعتنق القدرية . وحين مات يزيد وباع الناس معاوية ، سأل استاذة ، فقال له : اما ان تعدل واما ان تعتزل . فخطب معاوية ، فقال : « انا بلينا بكم وابتليتكم بنا . وان جدي معاوية نازع الامر من كان اولى منه وحق ، فركب منه ما تعلمون حتى صار مرتها بعمله . ثم تقلده ابي ، ولقد كان غير خليق به فركب روعه واستحسن خطاه . لا احب ان القى الله بتبعاتكم ، فشأنكم وامركم ، ولوه من شئتم . فوالله لئن كانت الخلافة مغنما لقد اصبنا منها حظاً ، وان كان شراً فحسب آل ابي سفيان ما اصابوا منها » . ثم

اعتزل الناس حتى مات بعد أربعين يوما من خلافته . واتهم بنو
امية عمرو المقصوص وقالوا له : أنت افسدته وعلمته . ثم دفنوه
حيا حتى مات . (المقدسي ، البدء والتاريخ ، طبعة طهران
١٩٦٢ : ٦ - ١٧) .

(١٨) لسان الميزان : ٦ / ٣٣٥ .

(١٩) مفتاح السعادة : ٣ / ٣٣ .

(٢٠) هو ابو مروان غيلان بن مروان الدمشقي ، قتله وصلبه هشام بن
عبد الملك ، بفتوى من الاوزاعي . راجع : شرح العيون في شرح
رسالة ابن زيدون ، لابن نباتة المصري ، مطبعة الحلبي ، القاهرة
١٢٧٨ هـ . ، ص ١٦٧ . ومن المرجحة الذين ثاروا كغيلان على
النظام الاموي : سعيد بن جبير الذي ثار على عبد الملك بن مروان ،
وقتله الحجاج (وفيات الاعيان ، طبعة دار الثقافة بتحقيق احسان
عباس ، بيروت ١٩٩ : ٣٧١/٢ - ٣٧٤) سنة ١٩٥ او ٩٤ هـ .
ومنهم الحارث بن سريج الذي قتل وصلب سنة ١٢٨ هـ .

(٢١) مقالات الاسلاميين : ١ / ٢٠٧ .

(٢٢) المصدر نفسه : ١ / ٢٠٠ .

(٢٣) الشهرستاني : الملل والنحل ، ص ١٩٠ . ويعلق الشهرستاني
على هذا الكلام قائلا : « والعجب ان الامة اجتمعت على انها
(اي الامامة) لا تصلح لغير قريش ، وبهذا دفعت الانصار عن
دعواهم : منا امير ومنكم امير . فقد جمع غيلان خصالا ثلاثا :
القدر والارجاء والخروج » . (المصدر نفسه ، ص ٢٩٠) .

(٢٤) خرج غيلان وصاحبه صالح ، في ولاية هشام بن عبد الملك ، الى
ارمينية « يعيبان عليه مظالمه ومظالم بني امية باسم الحق الالهي
والجبر الذي لا مرد له ، فأرسل هشام في طلبهما ، فجيء بهما ،
فحبسهما اياما ، وافتى الاوزاعي بقتلهما ، فأخرجهما هشام وامر
بقطع ايديهما وارجلهما » . (نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ،
ص ٣٤٤) . وتزيد الرواية ان الامويين جاؤوا الى هشام يقولون
له : « قطعت يدي غيلان ورجليه واطلقت لسانه . انه ابكى
الناس ، ونبههم الى ما كانوا عنه غافلين » . فأرسل اليه من قطع

لسانه ، فمات . (المصدر نفسه ، ص ٣٤٥ ، نقلا عن : المنية والامل ، لابن المرتضى ١٦ - ١٧) .

(٢٥) المنية والامل في شرح كتاب الملل والنحل ، لابن المرتضى ، مخطوط بدار الكتب المصرية ، لوحة ٤٨ ، نقلا عن : مسلمون ثوار ، لمحمد عماره ، دار الهلال ، القاهرة ١٩٧٢ ، ص ٦٣ ، وقد طبع الكتاب في الهند (حيدر اباد الدكن ٣١٦ هـ .) . وفي طبقات المعتزلة للمرتضى (بيروت ١٩٦١) ، ص ٢٦ ، وردت الجملة الاخيرة هكذا : « وهكذا (اي المال المخزون) يتاكل والناس يموتون جوعا » . وانظر ايضا : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، ص ٣٢٩ - ٣٤٩ .

(٢٦) هو ابو سعيد الحسن بن ابي الحسن البصري ، كان ابوه مولى زيد بن ثابت الانصاري . ولد سنة ٢١ هـ . (٦٤١ م) وتوفي سنة ١١٠ هـ . (٧٢٨ م) . انظر ترجمته في : وفيات الاعيان : ٦٩/٢ - ٧٣ . طبقات ابن سعد : ١٥٦/٧ . تهذيب التهذيب : ٢٦٣/٢ . ميزان الاعتدال ٥٢٧/١ . تذكرة الحفاظ ، ص ٧١ . حلية الاولياء : ١٣١/٢ . وانظر دراسة حديثة عنه لاحسان عباس : الحسن البصري ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٥٢ .

(٢٧) اقرأ نص الرسالة في الجزء الاول من : رسائل العدل والتوحيد ، تحقيق محمد عماره ، طبعة دار الهلال بالقاهرة .

(٢٨) المغني في ابواب العدل والتوحيد ، للقاضي عبد الجبار : ٣٢٩/٨ - ٣٣٠ ونص الرواية : « روي عن الحسن رحمه الله انه كان يقول : ان الله بعث محمدا صلى الله عليه وسلم الى العرب وهم قدرية مجبرة ، يحملون ذنوبهم على الله ويقولون ان الله سبحانه قد شاء ما نحن فيه وحملنا عليه وامرنا به ، فقال عز وجل : « واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله امرنا بها ، قل ان الله لا يأمر بالفحشاء ، اتقولون على الله ما لا تعلمون » . (الاعراف : ٢٨) .

(٢٩) « لما ولي عمر بن هبيرة الغزاري العراق واضيفت اليه خراسان ، وذلك في ايام يزيد بن عبد الملك استدعى الحسن

البصري ومحمد بن سيرين (توفي سنة ١١٠ هـ .) والشعبي (عامر بن شراحيل ، (توفي سنة ١٠٤ هـ .) وذلك في سنة ثلاث ومئة ، فقال لهم : ان يزيد خليفة الله استخلفه على عباده واخذ عليهم الميثاق بطاعته ، واخذ عهدنا بالسمع والطاعة ، وقد ولاني ما ترون ، فيكتب الي بالامر من امره فأقلده ما تقلده من ذلك الامر ، فما ترون ؟ فقال ابن سيرين والشعبي قولا فيه تقية . فقال ابن هبيرة : ما تقول يا حسن ؟ فقال : يا ابن هبيرة خف الله في يزيد ولا تخف يزيد في الله . ان الله يمنعك من يزيد وان يزيد لا يمنعك من الله ، واوشك ان يبعث اليك ملكا فيزيلك عن سريرك ويخرجك من سعة فصرك الى ضيق قبرك ثم لا ينجيك الا عملك . يا ابن هبيرة ان تعص الله فانما جعل الله هذا السلطان ناصرا لدين الله وعباده ، فلا تركبن دين الله وعباده بسلطان الله ، فانه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق . فأجازهم ابن هبيرة واضعف جائزة الحسن . فقال الشعبي لابن سيرين : سفسفنا له ، فسفسف لنا » . (وفيات الاعيان : ٧١/٢ - ٧٢) . انظر ايضا موقفه من النظام الاموي حيث يقول : « انا راض عن اهل الشام ؟ قبحهم الله وبرحهم . اليس هم الذين احلوا حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، يقتلون اهله ثلاثة ايام وثلاث ليال ؟ قد اباحوهم لانباطهم واقباطهم ، يحملون الحرائر ذوات الدين لا يتناهون عن انتهاك حرمة . ثم خرجوا الى بيت الله الحرام فهدموا الكعبة ، واوقدوا النيران بين احجارها واستارها ، عليهم لعنة الله وسوء الدار » . (الطبري : ٥٨٨/٦ . انظر ايضا المصدر نفسه ، ص ٥٩٤) . وفي رواية انه قال : « اربع خصال كن في معاوية لو لم يكن فيه منها الا واحدة لكانت موبقة : انتزاعه على هذه الامة بالسفهاء حتى ابتزها امرها بغير مشورة منهم ، وفيهم بقايا الصحابة وذوو الفضيلة . واستخلافه ابنه بعده سكران خميرا يلبس الحرير ويضرب الطنابير ، وادعائه زيادا ، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « الولد للفراش ، وللعاهر الحجر » . وقتله حجرا ، ويلا له من حجر . مرتين » . (الطبري : ٢٧٩/٥ . وزياد هو زياد بن ابيه ، وحجر هو حجر

بن عدي . وقد قتله معاوية مع ستة من اصحابه سنة ٥١ هـ .
انظر تفصيل ذلك في الطبري : ٢٧١/٥ - ٢٧٧ .

(٣٠) ولد واصل بن عطاء سنة ٨٠ هـ ، وتوفي سنة ١٣١ . انظر ترجمته في : وفيات الاعيان : ٧/٦ - ١١ . امالي المرتضى : ١٦٣/١ . معجم الادباء : ٢٤٣/١٩ . شذرات الذهب : ١٨٢/١ . والآراء متضاربة حول نشأة المعتزلة ، واصل تسميتها . راجع في ذلك دراسة جامعة مقارنة لكارلو نلينو ضمن : التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية ، ترجمة عبد الرحمن بدوي ، دار النهضة العربية ، الطبعة الثالثة ، ١٩٦٥ ، ص ١٧٣ وما بعدها . وراجع من الدراسات الحديثة : علم الكلام وبعض مشكلاته ، ابو الوفا الغنيمي التفتازاني ، مكتبة القاهرة الحديثة ، ١٩٦٦ ، ص ٤٤ - ٥٠ .

(٣١) راجع حول نشأة التشيع ونظرية الامامة والآراء المنبثقة عنها : مقالات الاسلاميين : ٦٥/١ - ١٥٥ . الملل والنحل (بهامش الفصل في الملل والاهواء والنحل لابن حزم) : ١٩٥/١ - ٢٢٤ ، ٢/٢ - ٢٩ . فرق الشيعة للتوبختي (طبعة ريتز ، ١٩٣١) ، الملل والنحل للبغدادي ، بتحقيق البر نصري نادر ، ص ٤٧-٥٧ . والفرق بين الفرق للبغدادي ايضا (طبعة محمد محيي الدين عبد الحميد ، القاهرة ١٩٦٤) . الفصل في الملل والاهواء والنحل لابن حزم (طبعة المثني ببغداد) : ٨٧/٤ - ١١١ ، ١٧٩ - ١٨٨ . وراجع : تلخيص الشافي للطوسي ، النجف ١٩٦٣ . والكافي للكليني (طهران ١٣٨١ هـ) . المقالات والفرق ، لسعد بن عبدالله الاشعري القمي (طهران ١٩٦٣) . منهاج الكرامة في معرفة الامامة ، لابن مطهر الحلي ، ضمن « منهاج السنة النبوية ، لابن تيمية ، الجزء الاول (طبعة خياط بيروت) ، ص ٧٧-٢٠٢ . وراجع من الدراسات الحديثة : تاريخ الامامية واسلافهم من الشيعة ، لعبدالله فياض ، بغداد ١٩٧٠ . نظرية الامامة ، لاحمد محمود صبحي ، دار المعارف بمصر ١٩٦٩ . الصلة بين التصوف والتشيع ، لكامل مصطفى الشيباني ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٩ . نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، لعلي سامي النشار ، الجزء

الثاني (الطبعة الرابعة ، دار المعارف بمصر ١٩٦٩) . وراجع :
Corbin, H., Histoire de la philosophie islamique, I, Gallimard,
Paris 1964

Laoust, H., Les schismes dans L'Islam, Payot, paris 1965

(٣٢) الطوسي ، محمد بن الحسن (توفي سنة ٤٦٠ هـ .) ، تلخيص
الشافى، النجف ١٩٦٣ ، ٥٦/٢ - ٥٧ ، وهذا ما يقوله الشهرستاني في
تعريفه الشيعة « هم الذين شايعوا عليا على الخصوص ، وقالوا
بامامته وخلافته ، نصا ووصية ، اما جليا واما خفيا . واعتقدوا
ان الامامة لا تخرج من اولاده ، وان خرجت فبظلم يكون من
غيره ، او بتقية من عنده » . (الملل والنحل : ١/١٩٥) .

(٣٣) انظر في هذا الصدد : تاريخ الامامية واسلافهم من الشيعة ،
عبدالله فياض ، الطبعة الاولى ، بغداد ١٩٧٠ ، ص ٣١ وما
بعدها . ويقول ابن حزم : « ومن وافق الشيعة في ان عليا افضل
الناس بعد رسول الله واحقهم بالامامة وولده من بعده فهو
شيعة ، وان خالفهم فيما عدا ذلك مما اختلف فيه المسلمون ،
فان خالفهم فيما ذكرنا فليس شيعيا » . (الفصل في الملل والاهواء
والنحل ، طبعة المثني ببغداد : ٢/١١٣) .

(٣٤) انظر بعض الادلة على تخطئة الكيسانية في : الارشاد ، للعسكري
(الشيخ المفيد ، توفي ٤١٣ هـ .) طبعة اصفهان ١٣١٢ هـ ،
ص ٢٣٧ وما بعدها .

(٣٥) تلخيص الشافى : ٥٦/٢ - ٥٧ . وانظر حول وصية النبي لعلي
بالامامة والخلافة نصوصا جمعها عبدالله فياض في كتابه : تاريخ
الامامية واسلافهم من الشيعة ، ص ٣٨ - ٤٦ . وانظر :
الملل والنحل : ١/١٩٥ . ويقول المسعودي « ان الامامة لا تكون
الا نصا من الله ورسوله على عين الامام واسمه واشتهاره كذلك ،
وفي سائر الاعصار لا تخلو الناس من حجة الله فيهم ظاهرا
وباطنا » . وبعد ان يذكر المسعودي النص على امامة علي يقول :
« وان عليا نص على ابنه الحسن ، ثم الحسين ، والحسين على
علي بن الحسين ، وكذلك من بعده الى صاحب الوقت الثاني

عشر » . (مروج الذهب ، القاهرة ، ١٩٥٨ ، ٤ أجزاء)
١٥٦/٣ . وترى الجارودية ، وهي إحدى الفرق الزيدية ، أن
النص الجلي على إمامة علي وصف لا تسمية . (مقالات
الإسلاميين : ١/١٣٣) .

(٣٦) تلخيص الشافعي : ٤٦/٢ .

(٣٧) الطوسي ، محمد بن الحسن ، البيان في تفسير القرآن ، النجف
١٩٥٧ - ١٩٦٣ : ١/٣٥١ - ٣٥٢ ، حيث يقول : « أن دفع
الإمامة كدفع النبوة لا فرق بينهما ، لأن الجهل بالإمامة كالجهل
بالنبوة » .

(٣٨) الملل والنحل : ١/١٩٥ .

(٣٩) الكليني ، محمد بن يعقوب (توفي ٣٢٨ هـ .) ، الكافي ، ٨ أجزاء ،
طهران ٣٨١ هـ . : ١/١٩٩ - ٢٠٠ .

(٤٠) تلخيص الشافعي : ١/١٣٣ - ١٣٤ . انظر أيضا أدلة وجوب الإمام
في : منهاج الكرامة في معرفة الإمامة ، ص ١٤٥ وما بعدها .
وانظر : نظرية الإمامة ، لأحمد محمود صبحي ، ص ٨٠ وما
بعدها .

(٤١) تلخيص الشافعي : ١/٧ - ١٠ .

(٤٢) المصدر نفسه : ٣/٩٦ .

(٤٣) راجع للتمييز بين الخليفة والإمام : مقدمة ابن خلدون ، ص ١٩١ .
نظرية الإمامة ، ص ١٩ - ٢٧ .

(٤٤) الكشي ، محمد بن عمر (توفي سنة ٣٤٠ هـ .) : الرجال ،
النجف ١٣٨٣ هـ ، ص ٢٣٧ .

(٤٥) الطوسي . الغيبة (النجف ، ١٣٥٨ هـ .) ، ص ٥٦ .

(٤٦) مروج الذهب : ٣/١٥٦ .

(٤٧) تلخيص الشافعي : ١/٢٥٣ .

(٤٨) مثلاً ، يروي الصادق عن النبي قوله : « أن على كل حق حقيقة ،
وعلى كل صواب ثورا ، فما وافق كتاب الله فخذوه ، وما خالف
كتاب الله فدعوه » . ويقول الصادق : « كل شيء مردود إلى
الكتاب والسنة » . ويقول الإمام الباقر : « كل من تعدى السنة ،
رد إلى السنة » . (الكافي للكليني : ١/٦٩ - ٧١) .

(٤٩) يروي عن الصادق أنه قال : « أن أصحاب المقاييس طلبوا العلم

بالمقاييس ، فلم تزدهم المقاييس من الحق الا بعدا ، وان دين الله لا يصاب بالمقاييس . وانه قال : « انما هلك من قبلكم بالقياس » . ويروى انه انتقد ابا حنيفة لانه كان يقول : « قال علي وقلت انا ، وقالت الصحابة وقلت » . ويروى ان الامام الرضا قال ليونس بن عبد الرحمن : « لا تكونن مبتدعا . من نظر براهه هلك » . (الكافي : ٥٦/١ - ٥٧) .

(٥٠) راجع في هذا الصدد : تاريخ الامامية واسلافهم من الشيعة ، ص ١٣٨ - ١٤٠ .

(٥١) العكبري (الشيخ المفيد) : الارشاد (اصفهان ١٣١٢ هـ . ١٠ ، ص ٢٥٣ .

(٥٢) المقالات والفرق ، لسعد بن عبدالله الاشعري (توفي ٣٠١ هـ .) طهران ١٩٦٣ ، ص ٩٧ .

(٥٣) الكافي : ٤٤٢/٧ .

(٥٤) المصدر نفسه ، ٢٠٢/٧ .

(٥٥) المصدر نفسه : ٥٩/٧ .

(٥٦) الملل والنحل : ١٩٦/١ .

(٥٧) احقاق الحق ، الحاج ميرزا موسى الاسكوئي الحائزي ، النجف ١٩٦٥ ، ص ٤٦٧ . والائمة الاربعة عشر هم الائمة الاثنا عشر ، بالاضافة الى النبي محمد وفاطمة الزهراء .

(٥٨) المصدر نفسه ، ص ٤٦١ .

(٥٩) المصدر نفسه . ص ٤٧٠ .

(٦٠) المصدر نفسه . ص ٤٧٠ .

(٦١) المصدر نفسه ، ص ٤٧٠ - ٤٧١ . وفي المصدر نفسه . الصفحة نفسها ، رواية عن الامام الصادق انه قال : « ان عندنا علم ما كان وما هو كائن الى ان تقوم الساعة » .

(٦٢) المصدر نفسه ، ص ٣٩٥ وما بعدها .

(٦٣) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها . وما بعدها .

(٦٤) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(٦٥) مروج الذهب : ١٥٦/٣ .

- (٦٦) عيون اخبار الرضا ، لمحمد بن علي القمي (طهران ١٣١٨ هـ) : ٥١/١ .
- (٦٧) تنزيه الانبياء ، للشريف المرتضى (توفي سنة ٤٣٦ هـ .) ، النجف ١٩٦٠ ، ص ٣٠ .
- (٦٨) الالفين في امامة امير المؤمنين علي بن ابي طالب ، للحسن بن يوسف الحلبي (توفي سنة ٧٢٦ هـ .) النجف ، ١٣٧٢ هـ ، ص ٥٠ . وقد اورد الحلبي في هذا الكتاب الفا وثمانية وثلاثين دليلا على وجوب عصمة الامام .
- (٦٩) عقيدة الشيعة ، (الترجمة العربية ، القاهرة ١٩٤٦) ، ص ٣٢٥ - ٣٢٦ .
- (٧٠) امالي المرتضى ، القاهرة ١٩٥٤ : ٣٩٩/٢ .
- (٧١) المصدر نفسه : ٣٤٧/٢ .
- (٧٢) انظر : تاريخ الامامية واسلافهم من الشيعة ، ص ٥٧-١٥٨ . والعقيدة والشريعة ، لجولد زيهر ، (الترجمة العربية ، القاهرة ، ١٩٤٦) ، ص ١٨٩ .
- (٧٣) الارشاد ، ص ٢٤٤ .
- (٧٤) كل ما يتعلق بالبداء مأخوذ ، باختصار ، عن : احقاق الحق ، ص ٤٧٣ - ٤٨٩ ، وقد آثرت الاكتفاء بهذا المصدر ، لانه يجمع خلاصة وافية واضحة عن مفهوم البداء .

هوامش الفصل الثالث

الحركة الشعرية ص ٢٠٥ - ٢٦٧

- (١) الشعر والشعراء ، ص ٥٠ . انظر ايضا ص ١٢١ حيث يرد تفضيل لبيد لامرئ القيس في صيغة اخرى . وانظر حول سبق امرئ القيس : فحولة الشعراء للاصمعي ، وقراضة الذهب لابن رشيق (القاهرة ١٩٢٦) حيث يذكر ابياتا كثيرة لامرئ القيس قلده الشعراء في معانيها . وانظر : المزهري للسيوطي : ٢٩٧/٢ . وتاريخ الادب العربي لبروكلمان : ١٧/١ - ٩٩ . ومن الدراسات الحديثة : تاريخ الادب العربي لشوقي ضيف : العصر الجاهلي ، ص ٢٣٢ - ٢٦٥ .
- (٢) فحولة الشعراء ، ص ٩ ، ١٨ .
- (٣) طبقات فحول الشعراء ، ص ١٦ - ١٧ . انظر ايضا : الشعر والشعراء : ص ٥٣ - ٥٤ ، ٦٨ ، ٧٢ .
- (٤) الشعر والشعراء ، ص ٦٨ .
- (٥) المصدر نفسه ، ص ٦٨ .
- (٦) الشعر والشعراء ، ص ٥٣ . وهذا ما يعيبه عليه ابن شرف القيرواني : اعلام الكلام ، ص ٢٩ . تقلا عن تاريخ الادب العربي لبروكلمان : ٩٩/١ .
- (٧) المصدر نفسه ، ص ٥١ .
- (٨) المصدر نفسه ، ص ٥٢ .
- (٩) الموشح ، الصفحة ٤١ .
- (١٠) الموشح ، والاشارة هنا الى البيتين التاليين :

ومثلك حبلى قد طرقت ومرضع فلهيتها عن ذي تمائم محول
إذا ما بكى من خلفها انصرفت له بشق وتحتي شقها لم يحول
وفي هذا الصدد يقول ابن قتيبة عن امرئ القيس : « ويعاب عليه
تصريحه بالنزنا والديب الى حرم الناس ، والشعراء تتوقى ذلك
في الشعر » . الشعر والشعراء . ص ٧٤ .

(١١) المصدر نفسه . ص ٣٧ - ٣١ .

(١٢) الموشح ، ص ٣٩ .

(١٣) راجع ايضا ماخذ من هذا النوع في المصدر نفسه ، ص ٣٩ وما
بعدها . وفي الشعر والشعراء ، ص ٥٤ . ويدافع ابن قتيبة عن
التفسير بدلالة اللفظ لا بمعناه الظاهر الحرفي ، فيعلق على بيت
امرئ القيس :

اغرك مني ان حبك قاتلي وانك مهما تأمرى القلب يفعل
بقوله : « لم يرد بقوله « حبك قاتلي » القتل بعينه ، وانما اراد
به انه قد برح بي فكأنه قد قتلني » الشعر والشعراء ، ص ٧٤ .
(١٤) الموشح ، ص ٣٦ . والاشارة هنا الى بيتي امرئ القيس :

فقلت له لما تمطي بصلبه واردف اعجازا وناء بكلكل
الا ايها الليل الطويل الا ائجل بصبح وما الاصبح منك بأمثل
(١٥) يمثل المرزباني على ذلك بيت النابغة :

ولست بمستبق اخا لا نلمه على شعث، اي الرجال المهدب ؟
وبعلق قائلا : « فقوله في اول البيت كلام مستغن بنفسه ، وكذلك
آخره ، حتى لو ابتدا مبتدىء فقال : « اي الرجال المهدب »
لاعتذار او غيره لاتي بكلام مستوفى . لا يحتاج الى سواء » .
(الموشح ، ص ٣٦) . واخذ الشيء نفسه على النابغة في قوله :

وهم وردوا الجفار على تميم وهم اصحاب يوم عكاظ . اني
شهدت لهم مواطن صالحات اتينهم بحسن الود مني .

ويسمى هذا بالتضمن . والعيب فيه انه يحل القافية . اي يلغي
الفصل والوقف بين البيت والبيت . فكأن القافية عقدة يجب
التوقف عندها من ناحية الموسيقى ومن ناحية المعنى جميعا .
(المصدر نفسه ، ص ١٤٩ .

(١٦) المصدر نفسه ، ص ٣٤

(١٧) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

(١٨) توفي سنة ٣٠ هـ . (٦٥٠ م) . له ديوان مطبوع (دار الكتاب الجديد ، بيروت ١٩٧٠) . وأنظر أخباره في : الشعر والشعراء : ٣٣٦/١ . فتوح البلدان للبلاذري (طبعة المنجد) : ٣٠٨/١ ، ٣١٦ - ٣١٩ . الاغانى (طبعة دار الثقافة بيروت) : ٢٩١/١٨ و ٢٩٤/٢٠ . خزائن الادب للبغدادي (طبعة بولاق) : ٥٥٠/٣ - ٥٥٦ . الحيوان للجاحظ (طبعة هارون) : ٣٠٣/٦ . مروج الذهب للمسعودي (طبعة محيي الدين) : ٣٢٣/٢ . تاريخ الطبري (طبعة دار المعارف) : ٥٤٨/٣ . طبقات ابن سلام (طبعة دار المعارف بمصر) : ٢٢٥ . يروى أن عمر بن الخطاب قال في قصيدته : « لا تسألني الناس عن مالي وكثرة » : « صدق في كل ما ذكر ، لولا آفة كانت في دينه من حبه الخمر » شرح ديوانه ، ص ١٢٢ . ومن شعره المشهور في الخمرة :

إذا مت فادفني الى جنب كرمه تروي عظامي بعد موتي عروقها
(الديوان ، ص ٢٣)

وله في الديوان ، بالمقابل ، ابيات تدم الخمر . (انظر ص ٣٤-٣٦ ، ٤٠ - ٤١) وقوله :

بما انزل الرحمن في الخمر عالم	الا سقتني يا صاح خمرا فاني
فقي شربها صرفا تنسم الائم	وجد لي بها صرفا لازداد مالما
وقضيت اوطاريح وان لام لائم	هي النار الا انني نلت هلة

الديوان ، ص ٢٦ - ٢٧

وقوله :

ان كانت الخمر قد عزت وقد منعت

وحطت من دونها الاسلام والخرج

فقد اباحها ربا واشربها

صرفا واطربه احيانا فامتزج

وقد تقوم على رأسي بمقنية

فيها ، اذا رفعت من صوتها . غلج

الديوان ، ص ٤١ - ٤٢

(١٩) توفي سنة ٥٩ هـ في رواية، وسنة ٣٠ هـ في رواية أخرى . له ديوان مطبوع بتحقيق نعيم أمين طه (القاهرة ١٩٥٨) . وانظر اخباره في : الشعر والشعراء : ٢٣٨/١ - ٢٤٥ . الخزانة : ١/ ٤٠٨ ، الاغاني ٤١/٢ . طبقات ابن سلام ، ص ٩٣ - ٩٨ .

(٢٠) الشعر والشعراء ، ص ٢٣٩ .

(٢١) الخزانة : ٤٠٩/١ - ٤١٠ .

(٢٢) الخزانة : ٤١١/١ - ٤١٢ . وفي الشعر والشعراء ، روي انه قال : « مالي للذكور دون الاناث ، فقالوا ان الله لم يأمر بهذا ، فقال : « لكني آمر به » . (ص ٢٣٩) . والبيت لضابي بن الحارث البرجمي .

(٢٣) الخزانة : ٤١٢/١ . . وفي الشعر والشعراء : فلان اليتيم ما توصي له ؟ قال : « اوصي بأن تأكلوا ماله وتنيكوا أمه » (ص ٢٣٩) . وفي وصيته ، على ما جاء في الخزانة ، (٤١١/١) قوله :

الشعر صعب وطويل سلمه اذا ارتقى فيه الذي لا يعلمه
زلت به الى الحضيض قدمه يريد ان يعربه فيعجمه .

(٢٤) ديوانه ، ص ٣٢٩ . والشعر والشعراء : ٢٣٨/١ . والخزانة : ٤٠٩/١ .

(٢٥) اسمه حنظلة بن الشرقي . توفي سنة ٣٠ هـ . انظر اخباره في : الشعر والشعراء : ٣٠٤/١ . الخزانة : ٢٦/٣ . الاغاني (دار الكتب) ٣/١٣ . وفي الشعر والشعراء : قيل له « ما أدنى ذنوبك ؟ قال : ليلة الدير . قيل له : وما ليلة الدير ؟ قال : نزلت بديرانية ، فأكلت عندها طفشيلاً بلحم خنزير (في الخزانة : طفشيلاً ، وهو نوع من المرق) وشربت من خمرها ، وزنيت بها ، وسرقت كساءها ، ومضيت » . (ص ٣٠٤) .

(٢٦) توفي سنة ٣٠ هـ ، في « حبس عثمان » . وحين حبسه قال له : « والله لو ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حي لاحسبته نزل فيك قرآن ، وما رايت أحدا رمى قوما بكلب قبلك » . (الشعر والشعراء : ٢٦٨/١) . وانظر اخباره في : الشعر والشعراء :

٢٦٧/١ - ٢٦٩ . الخزانة : ٨٠/٤ . طبقات ابن سلام ، ص ١٤٤ .

(٢٧) الشعر والشعراء : ٢٦٨/١ . وهي من أبيات قالها في أم بني جروول بن نهشل ، فقد استعار منهم كلبا استبقاه عنده ، فطلبوه منه فأبى اعادته ، لكنهم أخذوه فهجاهم . وبسبب هذه الإبيات حبسه عثمان حتى مات . انظر أخباره أيضا في : الخزانة : ٨٠/٤ - ٨١ .

(٢٨) مات سنة ٤٠ هـ . (٦٦٠ م) . له ديوان مطبوع (القاهرة ١٩٥٠) . انظر أخباره في : الشعر والشعراء : ٣٢٠/١ - ٣٢١ . الاغاني : ٣٢٦/٢٢ - (طبعة دار الثقافة ، بيروت) . الخزانة : ٢٧٢/١ . طبقات ابن سلام : ١٥٦ .

(٢٩) الشعر والشعراء : ٣٢٠/١ .

(٣٠) المصدر نفسه : ٣٢١/١ . ويروى ، من جهة ثانية ، ان عمر حين سمع قصيدته التي يقول في مطلعها :

عميرة ودع ان تجهزت غاديا كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا
قل له : « لو كنت قدمت الاسلام على الشيب لاجزئك » .
(الخزانة : ٢٧٣/١) . ويروى أيضا ان الرسول أشد قوله :

الحمد لله حمدا لا انقطاع له فليس احسانه عنا بمقطوع
فقال : « احسن وصدق ، وان الله بشكر مثل هذا ، ولئن سدد وقارب انه لمن اهل الجنة » . (المصدر نفسه : ٢٧٣) . وانه كان يردد قوله : « كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا » ، نثرا : « كفى الاسلام والشيب للمرء ناهيا » . (المصدر نفسه) .

(٣١) من قصيدته الثانية في ديوانه ، ص ١٦ - ٣٣ .

(٣٢) مات سنة ٤٠ هـ . (٦٦٠ م) . انظر أخباره في : الشعر والشعراء : ٢٤٦/١ الخزانة : ٣٦٨/٤ . تاريخ الادب العربي لبروكلمان : ١٧٣/١ - ١٧٤ .

(٣٣) الشعر والشعراء : ٢٤٦/١ - ٢٤٧ .

(٣٤) يروي ابن قتيبة الهجاء قائلا : « وهجا قريشا لعنه الله » . (الشعر والشعراء : ٢٤٩/١) .

(٣٥) سخينة لقب لقريش ، واطلق عليها تعبيرا لها بأكل السخينة وهي حساء من دقيق . والابيات في الشعر والشعراء : ٢٤٩/١ - ٢٥٠ . راجع ايضا خبر عمر معه بسبب ابياته التي يهجو فيها بني العجلان . (المصدر نفسه ، ص ٢٤٧ - ٢٤٨) . ويروى له في هجاء اهل الكوفة .

إذا سقى الله قوما صوب غادية فلا سقى الله اهل الكوفة المطرا
التاركين على طهر نساءهم والناكحين بشطي دجلة البقرا
والسارقين، إذا ما جن ليلهم والطالين، إذا ما أصبحوا، السورا
(الشعر والشعراء : ٢٤٧/١)

٣٦) الشعر والشعراء : ٣٦٣/١ .

(٣٧) مات الاحوص سنة ١٠٥ هـ ، وقيل سنة ١١٠ هـ . (٧٢٣ م) .
انظر اخباره في : الشعر والشعراء : ٤٢٤/١ - ٤٢٦ . الاغانى
(دار الثقافة) : ٢٢٨/٤ . الخزانة : ٢٣١/١ . طبقات ابن سلام ،
ص ٣٥٤ ، بروكلمان : ١٩٦/١ - ١٩٧ . الموشع (بتحقيق
البجاوي) ، ص ٢٩٥ - ٢٩٧ .

(٣٨) مات الاقيشر ، سنة ٨٠ هـ . (٧٠٠ م) . انظر اخباره في :
الموشع ، ص ٣٤٥ - ٣٤٦ . الشعر والشعراء : ٤٦٣/٢ - ٤٦٦ .
الاغانى (دار الثقافة) : ٢٣٥/١١ . الخزانة : ٢٧٩/٢ . ويروى
ان الاصمعي " طعن في الاقيشر ، وقال : ذاك مولد ، ولم يلتفت
الى شعره . قال : ولا يقال الا رجل شرطي . فقلت : قال
الاقيشر :

انما نشرب من اموالنا فسلوا الشرطي ما ذاك الغضب ؟
فقال : ذاك مولد » . (الموشع ، ص ٣٤٥ - ٣٤٦) .

(٣٩) الاغانى (دار الكتب) : ٢٦٨/١١ . السمادير ماء يتراءى للانسان
الضعيف البصر عندما يسكر . الحققة : الناقة التي دخلت سنتها
الرابعة .

(٤٠) المصدر نفسه : ٢٥٣/١١ . وابو معرض كنيته .

(٤١) المصدر نفسه : ٢٦٠/١١ .

(٤٢) ولد في حدود ٩٠ هـ . (٧٠٩ م) ، وقتل سنة ١٢٦ هـ . (٧٤٤ م)
امضى في الخلافة ستة وثلاثة اشهر .

- (٤٣) راجع في هذا الصدد : الاغاني (ساسي) : ٧٦/٣ وما بعدها ،
١٠٠/١٧ ، وانظر الطبري : ٢٢٤/٧ - ٢٢٥ .
- (٤٤) الاغاني : ٥٢/١ . وراجع ديوانه ، جمع وتحقيق غابريلي ، (دار
الكتاب الجديد ، بيروت ١٩٦٧) ، ص ٢٩ .
- (٤٥) راجع استكمالا لهذه الصورة : التطور والتجديد في الشعر
الاموي ، ص ٢٩٢ - ٣١٢ .
- (٤٦) اسمه غيلان . ولد في حدود ٧٧ هـ . ومات سنة ١١٧ هـ .
راجع ترجمته واخباره في : الاغاني (الساسي) : ١٠٦/١٦ وما
بعدها . وفيات الاعيان : ١١/٤ - ١٧ . وانظر من الدراسات
الحديثة : ذو الرمة . شاعر الحب والصحراء ، دار المعارف
بمصر ، القاهرة ١٩٧٠ .
- (٤٧) راجع عرضا وافيا لآرائهم في : ذو الرمة، شاعر الحب والصحراء،
ص ٤٤٣ - ٤٤٧ . ومقدمة ديوانه (المكتب الاسلامي ، بيروت
١٩٦٤) . راجع ايضا التطور والتجديد في الشعر الاموي ،
ص ٢٤٣ .
- (٤٨) ولد سنة ٢٣ هـ . ومات سنة ٩٣ هـ . (٧١٢ م) . له ديوان
مطبوع بتحقيق شفارتز (ليبزغ ١٩٠٢) ، وطبع في بيروت ايضا
(دار صادر) . وانظر اخباره في : الشعر والشعراء : ٥٧/٢ -
٤٦٢ . الموشح (بتحقيق البجاوي) ، ص ٣١٥ - ٣٢٣ .
الخزانة : ٢٢٨/١ . الاغاني (دار الثقافة) : ٧١/١ و ٢٨/٠ - ٩٤
(ساسي) . حديث الاربعاء ، طه حسين : ١٢٧/٢ - ١٥٠ . عمر
ابن ابي ربيعة : عصره وحياته وشعره ، لجبرائيل جبور ، بيروت
١٩٣٥ . حب ابن ابي ربيعة وشعره ، لزكى مبارك (القاهرة
١٩٢٨) . وهل يخفى القمر ؟ لرئيف خوري . بيروت ١٩٣٨ . ابن
ابي عتيق ، ناقد الحجاز ، لعبدالعزیز عتيق ، بيروت ١٩٧٢ ، ص ١٩٣
- ٢٤٤ . تاريخ الادب العربي لبروكلمان : ١٨٩/١ - ١٩٢ . تطور
الغزل بين الجاهلية والاسلام ، لشكري فيصل ، دار العلم
للملايين ، الطبعة الرابعة ، بيروت ١٩٦٩ ، ص ٣٣٧ -
٥٨٤ . ويصفه ابن قتيبة بقوله : « كان عمر فاسقا يتعرض للنساء
الحواج » . (الشعر والشعراء : ٥٨/١) .

- (٤٩) الشعر والشعراء : ٤٥٩/٢ وتروى هذه الكلمة بشكل آخر لجريير .
الاجاني : ١٠٦/١ ، وللفرزديق (المصدر نفسه : ١١٦/١) .
- (٥٠) الاجاني : ١٥٤/١ .
- (٥١) انظر حول هذه المسألة : الاجاني (دار الكتب) : ٥٩/١ ، ٩٣ ، ١٦٥ ، ١٧٨ ، ٢٥٩ ، ٣٢٢/٣ ، ٢٩٦/٤ ، ٢٠٨/٨ . راجع ايضا : التطور والتجديد في الشعر الاموي ، لشوقي ضيف ، ص ٢٣٧ وما بعدها .
- (٥٢) توفي سنة ٨٢ هـ . ولا يعرف تاريخ ولادته . راجع ترجمته واخباره في الاجاني : ٩٠/٨ . الخزانة : ١٩١/١ . الموشح ، ص ١٩٨ .
وفيات الاعيان : ٣٦٦/١ . راجع ايضا ديوانه ، تحقيق حسين نصار ، مكتبة مصر ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٦٧ . وانظر بخاصة بين الدراسات الحديثة عن جميل والحب العذري : في الحب والحب العذري ، صادق جلال العظم ، دار العودة بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٤ ، ص ٧٩ - ١٢٥
- (٥٣) السكن رمز لكون المرأة تستقبل الرجل وتحتضنه .
- (٥٤) لابن جرير الطبري (توفي ٣١٠ هـ) : ٢٢٩/١ .
- (٥٥) المصدر نفسه : ٢٣٠/١ .
- (٥٦) البقرة : ٣٥ .
- (٥٧) جامع البيان : ٢٣١/١ .
- (٥٨) البختية : الناقة .
- (٥٩) جامع البيان : ٢٣٥/١ .
- (٦٠) المصدر نفسه : ٢٣٧/١ .
- (٦١) المصدر نفسه : ٢٣٧/١ .
- (٦٢) المصدر نفسه : ٢٣٨/١ - ٢٣٩ .
- (٦٣) المصدر نفسه : ٢٤٢/١ .
- (٦٤) المصدر نفسه : ٢٤٤/١ .
- (٦٥) المصدر نفسه : ١٦٢/٢ .
- (٦٦) المصدر نفسه : ١٦٣/٢ .
- (٦٧) المصدر نفسه : ١٦٣/٢ .
- (٦٨) المصدر نفسه : ٣٩٢/٢ .
- (٦٩) المصدر نفسه : ٣٩٩/٢ .
- (٧٠) المصدر نفسه : ٦٩/١٨ .
- (٧١) عيون الاخبار ، كتاب النساء ، ص ١ .

- (٧٢) المصدر نفسه ، كتاب النساء ، ص ٢ .
- (٧٣) المصدر نفسه ، ص ١٦ .
- (٧٤) المصدر نفسه ، ص ١٨ .
- (٧٥) المصدر نفسه ، ص ٧٢ .
- (٧٦) جامع البيان : ٣١٠/٤ - ٣١١ .
- (٧٧) المصدر نفسه : ١/٥ .
- (٧٨) المصدر نفسه : ١٣/٥ .
- (٧٩) المصدر نفسه : ٢٠/٢٢ - ٢٢ .
- (٨٠) المصدر نفسه : ١٠١/٥ - ١٠٦ .
- (٨١) المصدر نفسه : ١٠٦/٥ .
- (٨٢) المصدر نفسه : ٨/٧ .
- (٨٣) المصدر نفسه : ٩/٧ .
- (٨٤) المصدر نفسه : ٩/٧ .
- (٨٥) المصدر نفسه : ٩/٧ .
- (٨٦) المصدر نفسه : ١٠/٧ .
- (٨٧) عيون الاخبار ، كتاب النساء ، ص ١١٣ .
- (٨٨) الديوان ، ص ٦٩ .
- (٨٩) المصدر نفسه ، ص ٣١ .
- (٩٠) المصدر نفسه ، ص ١٦٣ .
- (٩١) المصدر نفسه ، ص ١٢٦ .
- (٩٢) المصدر نفسه ، ص ٩٢ .
- (٩٣) المصدر نفسه ، ص ٧٣ - ٧٤ .
- (٩٤) الفتوحات المكية : ٣٢٥/٢ .
- (٩٥) الديوان ، ص ٩٦ - ٩٧ .
- (٩٦) المصدر نفسه ، ص ١٥٩ - ١٦٠ .
- (٩٧) المصدر نفسه ، ص ٢٢٦ .
- (٩٨) المصدر نفسه ، ص ٣٥ .
- (٩٩) المصدر نفسه ، ص ١٠٥ .
- (١٠٠) المصدر نفسه ، ص ٣٨ .
- (١٠١) المصدر نفسه ، ص ١٠٥ .

- (١٠٢) المصدر نفسه ، ص ١٠٦ .
- (١٠٣) المصدر نفسه ، ص ٩٩ .
- (١٠٤) المصدر نفسه ، ص ١٠٨ .
- (١٠٥) المصدر نفسه ، ص ١٠٥ .
- (١٠٦) المصدر نفسه ، ص ٥٠ - ٥١ .
- (١٠٧) المصدر نفسه ، ص ٥١ .
- (١٠٨) المصدر نفسه ، ص ٨٣ .
- (١٠٩) المصدر نفسه ، ص ٩١ .
- (١١٠) المصدر نفسه ، ص ١١٢ .
- (١١١) المصدر نفسه ، ص ١١٥ .
- (١١٢) المصدر نفسه ، ص ١٣٤ .
- (١١٣) المصدر نفسه ، ص ١٧٨ .
- (١١٤) المصدر نفسه ، ص ١٧٩ - ١٨١ .
- (١١٥) المصدر نفسه ، ص ١٠٨ .
- (١١٦) المصدر نفسه ، ص ٧٥ .
- (١١٧) المصدر نفسه ، ص ٩٩ .
- (١١٨) المصدر نفسه ، ص ٩٧ - ٩٨ .
- (١١٩) المصدر نفسه ، ص ٤٠ .
- (١٢٠) المصدر نفسه ، ص ١٣٩ - ١٤٠ .
- (١٢١) المصدر نفسه ، ص ١٣٢ .
- (١٢٢) المصدر نفسه ، ص ١٦٣ .
- (١٢٣) المصدر نفسه ، ص ٧٤ .
- (١٢٤) المصدر نفسه ، ص ١٠٨ .
- (١٢٥) المصدر نفسه ، ص ٢٠٤ .
- (١٢٦) المصدر نفسه ، ص ٨٣ . والمعنى انهم استمروا على حالة واحدة .
- (١٢٧) المصدر نفسه ، ص ١٦٠ - ١٦٢ .
- (١٢٨) المصدر نفسه ، ص ١٩٢ .
- (١٢٩) المصدر نفسه ، ص ١٦٩ .
- (١٣٠) المصدر نفسه ، ص ١٦٦ .
- (١٣١) المصدر نفسه ، ص ٢٢٥ .

- (١٣٢) المصدر نفسه : ص ٥٢ ، والسراج : السهولة .
- (١٣٣) المصدر نفسه . ص ٣٨ .
- (١٣٤) المصدر نفسه ، ص ٥١ .
- (١٣٥) المصدر نفسه ، ص ١٠٢ .
- (١٣٦) المصدر نفسه ، ص ١٠٩ .
- (١٣٧) ديوانه ، ص ٢٢ - ٢٣ .
- (١٣٨) المصدر نفسه ، ص ٤٥ .
- (١٣٩) المصدر نفسه ، ص ٧٥ .
- (١٤٠) المصدر نفسه ، ص ٧٦ .
- (١٤١) المصدر نفسه ، ص ١٠٣ .
- (١٤٢) المصدر نفسه ، ص ٨٩ - ٩٠ .
- (١٤٣) المصدر نفسه ، ص ١٠٠ .
- (١٤٤) الاغانى (دار الكتب) : ١٠٥/٨ .
- (١٤٥) المصدر نفسه : ٩٥/٨ .
- (١٤٦) انظر ترجمته واخباره في : البيان والتبيين : ٢١/١ . الحيوان : ١٠٣/١ . رسائل الجاحظ : ٨٩/٢ . الطبري : ٤٠٧/٥ ، ٤٦٩ - ٧٠ ، ٥٢٧ ، ١٢٧/٦ - ١٣٦ . خزنة الادب : ٢٩٧/١ . انساب الاشراف : ٢٩٠/٥ وانظر من المصادر الحديثة: الشعراء الصعاليك في العصر الاموي ، حسين عطوان ، ص ١٨٣ وما بعدها .
- (١٤٧) يقصد مصعب بن الزبير ، وقد تغلب عليه اخيرا فطارده حتى مات غريقا في الفرات . انظر : حياة الشعر في الكوفة ، ص ٤٧٩-٤٨٩ .
- (١٤٨) مات في حدود ٥٧ هـ . انظر : الاغانى (الساسى) : ١٦٣ وما بعدها . الشعر والشعراء : ٢٧٠/١ - ٢٧٢ . الخزنة : ٣١٧/١ ومن شعره المشهور الذي كرره الشعراء بعده :
- العبد يقرع بالعصا والحر يكفيه الوعيد
- (١٤٩) يقف هذا الموقف نفسه الشاعر ابو دهيل الجمحي (الشعر والشعراء : ٥١٢/٢ - ٥١٤ . الاغانى : ١٤٩/٦) حيث يقول :
- وما افسد الاسلام الا عصابة تأمر نوكاها فدام نعيمها
فصارت قناة الدين في كف ظالم اذا اعوج منها جانب لا يقيمها
- وتوفي ابو دهيل في حدود ٦٣ هـ . (٦٨٢ م) .

(١٥٠) راجع مزيدا من التفاصيل في : الشعراء الصعاليك في العصر الاموي : ص ١٥٨ وما بعدها .

(١٥١) الشعراء الصعاليك ، ص ١٧١ وما بعدها . وانظر : الاغانى : ١٥٨/٢ ، الخزائن : ٦٦٧/٣ . وانظر ديوانه ، بتحقيق احسان عباس (دار الثقافة ، بيروت ١٩٦١) .

(١٥٢) ديوانه ، ص ٣٣ .

(١٥٣) انظر حول شعر عروة والصعاليك ، بعامة : الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي ، ليوسف خليف ، القاهرة ١٩٥٩ . وتاريخ الادب العربي ، لشوقي ضيف : العصر الجاهلي ، ص ٣٧٥ - ٣٨٧ . تاريخ الشعر السياسي ، لاحمد الشايب ، الطبعة الرابعة ، ١٩٦٦ ، ص ٢٤ - ٥٤ . والحياة العربية من الشعر الجاهلي ، لاحمد محمد الحوي ، الطبعة الرابعة ، القاهرة ١٩٦٢ ص ٢٩٩ - ٣٠٦ .

(١٥٤) يقول عروة (ديوانه ، طبعة صادر ، بيروت ١٩٦٤) ص ٢٦ :

ما بي من عار اخال علمته سوى ان اخوالي، اذا نسبوا نهد

(١٥٥) يقول عروة : (ديوانه ، ص ٢٩) :

اني امرؤ عافي ائائي شركة وانت امرؤ عافي ائائك واحد
اتهزا مني ان سمعت وان ترى بوجهي شحوب الحق، والحق جاهد
اقسم جسمي في جسوم كثيرة واحسو قراح الماء والماء بارد
ويقول (ديوانه ، ص ١٩) :

فلا اترك الاخوان، ما عشت، للردى كما انه لا يترك الماء شارب
ولا يستضام الدهر جاري ولا ارى كمن بات تسري للصديق عقارب
ويقول (ص ٦٢) :

ليس عظيمما ان تلم ملمة وليس علينا في الحقوق معول
فان نحن لم نملك دفاعا بحادث تنمّ به الايام ، فالموت اجمل

(١٥٦) يقول عروة (ديوانه ، ص ٢٧) :

ما بالشراء يسود كل منسود مثر ، ولكن بالعمال يسود
بل لا كاتر صاحبني في سره واصد ، اذ في عيشه تصريح

فاذا غنيت فان جاري نيله من ثائلي ، وميسري معهود
واذا افتقرت، فلن أرى متخشعا لآخي غني معروفه مكدود
ويقول (ص ٥٠) :

وخل كنت عين الرشد منه اذا نظرت ومستمعا سميما
اطاف بغيه ، فعدلت عنه وقلت له : أرى امرا فظيما

(١٥٧) امثل على هذه الآراء وما يليها بالآبيات التالية :

لعل انطلاقي في البلاد وبغيتي وشدي حيازيم المطية بالرحل
سيدفعني يوما الى رب هجمة يدافع عنها بالعقوق وبالبلخ
(الديوان ، ص ٥٤ . والهجمة : قطع الابل)

أرى أم حسان، الغداة، تلومني تخوفني الأعداء ، والنفس اخوف
تقول سليمى : لو اقمنا، لسرنا ولم تدر اني للمقام اطوف
لعل الذي خوفنا من اماننا يصادفه في أهله المتخلف
اذا قلت قد جاء الغنى، حال دونه ابو صبية يشكو المفاقر اعجف
له خلة لا يدخل الحق دونها كريم اصابته حطوب تجرف
فائي لمستاف البلاد بسرية فمبلغ نفسي عذرها ، او مطوف
(الديوان ، ص ٥١ - ٥٢ . المفاقر : جمع فقر . الخلة : الحاجة .
تجرف : تفقر وتضعف . مستاف : سالك المسافة ، البعد .
سرية : جماعة الخيل) .

ويروى ان عروة قال هذه الابيات حين « اجذب ناس من بني عبس
في سنة اصابتهم ، فأهلك اموالهم واصابهم جوع شديد وبؤس،
فأتوا عروة بن الورد فجلسوا امام بيته ، فلما بصروا به صرخوا
وقالوا : يا أبا الصعاليك ، اغثنا . فرق لهم ، وخرج ليغزو بهم
ويصيب معاشا ، فنهته امراته عن ذلك لما تخوفت عليه من الهلاك،
فعصاها وخرج غازيا » . (المصدر نفسه ، ص ٥١) .

ذريني أطوف في البلاد، لعلي اخليك، او اغنيك عن سوء، حشري
فان فاز سهم للمنية لم اكن جزوعا ، وهل عن ذاك من متأخر؟
وان فاز سهمي، كفكم عن مقاعد لكم ، خلف ادبار الجبوت ، ومنظر

لحي الله صعلوكا اذا جن ليله
بعد الغنى من نفسه ، كل ليلة ،
ينام عشاء ثم يصبح ناعسا
قليل التماس الزاد الا لنفسه
يعين نساء الحي - ما يستعنه
مصافي المشاش ، آلفا كل مجزر
اصاب قراها من صديق ميسر
يحت الحصى عن جنبه المتعفر
اذا هو امسى كالعريش المجور
ويمسي طليحا كالبعير المحسر

ولكن صعلوكا صفيحة وجهه
مطلا على أعدائه يزجرونه
اذا بعدوا لا يامنون اقترابه
فذلك ان يلق المنة يلقها
كضوء شهاب الفابس المتنور
بساحتهم ، زجر المنيح الشهر
تشوف اهل الغائب المتنظر
حميدا ، وان يستغن يوما فاجدر

(الديوان ، ص ٣٦ - ٣٧ . مصافي المشاش : يختار او يؤثر
العظم اللين ومثل هذا الصعلوك يستجدي ويعيش خاملا .
العريش : سقيفة شبه الخيمة . المجور : المنهدم . المحسر :
الضعيف . المنيح : قدح سريع الخروج والفوز) .

هلا سألت بني عيلان كلهم عند السنين ، اذا ما هبت الريح
قدحان : قدح عيال الحي اذ شعوا وأخر لذوي الجيران ممنوح
(الديوان ، ص ٢٥)

قالت تماضر ، اذ رات مالي خوى
ما لي رأيتك في الندي منكسا
خاطر بنفسك كي تصيب غنيمة
المال فيه مهابة وتجلة
وجفا الاقارب ، فالفؤاد قريح
وصبا ، كآئك في الندي نطيح
ان القعود مع العيال قبيح
والفقر فيه مذلة وفضوح
(الديوان ، ص ٢٤)

ومن يك مثلي ذا عبال ومقترا
ليبلغ غدرا او يصيب رغبة
من المال ، يطرح نفسه كل مطرح
ومبلغ نفس عذرها مثل منجح
(الديوان ، ص ٥٣)

يقول : الحق مطلبه جميل
نقلت له الا احبى وانت حر
وقد علمت سليمى ان راى
(الديوان ، ص ٢١)
وقد طلبوا اليك . فلم يقيتوا
ستشبع في حياتك او تموت
ورأى البخل مختلف شتيت

.. فللموت خير للفتى من حياته فقيرا ، ومن مولى تدب عقاربته
(الديوان ، ص ١٩) .

(١٥٩) انظر : شعر الخوارج ، تحقيق احسان عباس ، (دار الثقافة ،
بيروت - دون تاريخ) ، ص ٨٤ - ٩٠ و ص ١٤٥ .
(١٦٠) البيان والتبيين : ٢٦٤/٣ .
(١٦١) شعر الخوارج ، ص ١٤٢ .
(١٦٢) يقول مثلا :

ان تودع من البلاد قريش لا يكن بعدها لحي بقاء
انظر ديوانه بتحقيق محمد نجم (دار الثقافة ، بيروت) ،
ص ١٨٢ .

(١٦٣) توفي سنة ١٢٦ هـ . انظر : الاغاني (الساسي) : ١٥/١٠٩ وما
بعدها . وانظر من الدراسات الحديثة : التطور والتجديد في
الشعر الاموي ، ص ٢٦٨ - ٢٩١ . الفرق الاسلامية في الشعر
الاموي ، ص ٣٢٣ وما بعدها ، ص ٥٥٥ وما بعدها .

(١٦٤) الطبري : ١٠٠/٧ .

(١٦٥) امالي المرتضى : ٥٨/١ .

(١٦٦) توفي سنة ١١٠ هـ . انظر الاغاني (الساسي) : ١٣/٥٠ . كان
من شعراء المرجئة ، وثبت له المصادر القديمة قصيدة طويلة
تعتبر نموذجا لشعره المذهبي ، بخاصة ، وللشعر المذهبي آنذاك
بعمامة . وفيها يقول :

نرجي الامور، اذا كانت مشبهة ونصدق القول فيمن جار او عندا
وما قضى الله من امر فليس له رد ، وما يقض من شيء يكن رشدا
كل الخوارج مخط في مقالته ولو تعبد فيما قال واجتهدا
اما علي وعثمان فاتهما عبدان لم يشركا بالله مذ عبدا

(١٦٧) رفض ان يشترك في قتال ابن الزبير رغم ان عبد الملك بن مروان
اغراه بالمال . وقال :

ولست بقاتل رجلا يصلي على سلطان آخر من قريش
له سلطانه وعلي اثمى معاذ الله من سفه وطيش
انظر : طبقات ابن سعد (ليدن ١٣٢٣ هـ) : ٢٥/٦ .

(١٦٨) الاغانى (الساسى) : ٥٧/٢١ هـ . وقد ولد رؤية سنة ٦٥ هـ .
وتوفي في خلافة المنصور . راجع : التطور والتجديد في الشعر
الاموي ، ص ٣١٢ - ٣٢٤ .

(١٦٩) ديوانه ، (طبعة ليبسيك) ، ص ٤٨ . اذ يقول : « يلتبس
النحوي فيها قصدي » .

فهرست

٩	استهلال (بقلم الألب الدكتور بولس نوبا)
١٧	مدخل عن الهدف والمنهج
٣٥	مقدمة

الجزء الاول : اصول الاتباع او الثبات

١١٩	الاتباعية في الخلافة والسياسة
١٣١	الاتباعية في السنة والفقه
١٤٥	الاتباعية في الشعر والنقد

الجزء الثاني : اصول الابداع او التحول

١٧٥	الحركات الثورية
١٩٣	الحركات الفكرية
٢٠٥	الحركة الشعرية
٢٦٩	خلاصة عامة

هوامش

٢٧٩	هوامش المقدمة
-----	---------------

الجزء الاول

٢٩١	هوامش الفصل الاول
٣٠١	هوامش الفصل الثاني
٣١١	هوامش الفصل الثالث

الجزء الثاني

٣٣٢	هوامش الفصل الاول
٣٥٠	هوامش الفصل الثاني
٣٦٣	هوامش الفصل الثالث

ان الآفاق التي يفتحها الحاضر والمستقبل أغنى وأوسع من كل ما أورثه الماضي .

فالتقدم الذي أنجزه الإنسان يوضح أن الحاضر يكشف من الحقائق ما لم يخطر

للماضي ، فبالأحرى أن يكون المستقبل أكثر كشافاً ولم يكن شجر الأمس او

فضاؤه أجمل من شجر اليوم وفضاؤه ، ولم يكن شاعر الأمس مخلوقاً من طينة

أكثر رهافة من الطينة التي يخلق منها شاعر اليوم ، كذلك لم تستنفد الطبيعة في

مخلوقات الماضي .

ان هذا كله يؤكده ما تذهب اليه الدراسة وهو وجوب تحرير العربي من كل

سلفيه ، ووجوب ازالة القدسية عن الماضي والنظر اليه كجزء من تجربة الإنسانية

غير ملزمة والنظر الى الإنسان تبعاً لذلك على أن جوهره الانساني هو

خلاقاً مغيراً أكثر منه وراثاً أو متابعاً .

